Jakob Friedrich Fries

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

Band 18

2460
N
EC

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 18

JAKOB FRIEDRICH FRIES

SÄMTLICHE SCHRIFTEN

NACH DEN AUSGABEN LETZTER HAND
ZUSAMMENGESTELLT, EINGELEITET UND MIT
EINEM FRIES-LEXIKON VERSEHEN VON

GERT KÖNIG UND LUTZ GELDSETZER
PHILOSOPHISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

BAND 18

1. BAND DER VIERTEN ABTEILUNG

1969

SCIENTIA VERLAG AALEN

JAKOB FRIEDRICH FRIES

ABTEILUNG 4

SCHRIFTEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

in 3 Bänden (Band 18–20 des Gesamtwerks)

BAND 1

DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BAND 1 (1837)

1969

SCIENTIA VERLAG AALEN

Titelnummer 203/03668
Gesamtherstellung: fotokop Wilhelm Weihert,
Hilpertstr. 8, Darmstadt
PRINTED IN GERMANY

Einleitung zur Abteilung

Es ehrt einen Philosophen, wenn er sein systematisches Werk durch die Bezugnahme auf die Philosophiegeschichte abzurunden imstande ist. Und wenn diese Bezugnahme nicht nur in der immer zu verlangenden Anknüpfung an die historisch gewachsenen Problemstellungen und ihrer Weiterentwicklung besteht, sondern darüber hinaus in eine umfassende Philosophiegeschichtsschreibung ausmündet, so darf man darin einen besonderen Ausweis der Rechenschaftsablage gegenüber den Vorgängern und sicher auch eine nachdrückliche Standortsbezeichnung des eigenen Werkes sehen.

Frühere Zeiten haben diese Erwartung eher an den Philosophen herangetragen, als es heute geschieht. Man ist jetzt entweder Systematiker oder Historiker. Gerne wird das als Spezialisierung aufgefaßt und ein „tertium non datur" vorausgesetzt.

Aber gerade das beginnende 19. Jahrhundert hat in der Verknüpfung von beidem – gemäß seinen Mitteln und Möglichkeiten, die noch nicht die unsrigen waren – hohe Anforderungen gestellt. Philosophiegeschichte in einem wohldefinierten Sinne war der Mutterboden, aus dem auch systematisches Philosophieren herauswuchs. Und umgekehrt prägten sich die Nuancen der systematischen Positionen gerade in der Zeit des deutschen Idealismus in dezidierten Stellungnahmen über das Wesen der Geschichte und der Philosophiegeschichte aus. Man arbeitete intensiv an einer „Theorie der Geschichte der Philosophie"[1].

[1] Vgl. W. E. Ehrhardt, Philosophiegeschichte und

Es waren die Kantianer, die für sich das Verdienst in Anspruch nehmen können, diesen Topos mit allem Nachdruck in die systematische Philosophie aufgenommen zu haben[2]. Dies geschah in Anknüpfung an beiläufige Äußerungen Kants selbst, der nur gleichsam versuchsweise Gedanken zum Thema vorgelegt hatte. Er lancierte das Stichwort von einer „apriori möglichen" oder einer rationalen Philosophiegeschichte im Gegensatz zu einer „empirischen" oder „historischen"[3], und dies gab dann Anlaß zur Erarbeitung mannigfaltiger apriorischer, rationaler, pragmatischer, systematischer, konstruk-

geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?, Bern-München 1967, S. 34ff., sowie L. Geldsetzer, Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung (Studien zur Wissenschaftstheorie, hsgg. v. A. Diemer, Band 3), Meisenheim 1968.

[2] Vgl. L. Geldsetzer, a. a. O. S. 19–45 und 59–68. Ders., Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung 1791–1820, in: Kant-Studien 56/1966, S. 519–527.

[3] I. Kant, Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, in: Werke, Akademieausgabe Bd. 20, Berlin 1942, S. 333–351, sowie ders., Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Hsgg. v. Fr. Th. Rink, Königsberg 1804), in: Werke, Akademieausgabe Bd. 7, bes. S. 264. Vgl. dazu H. Lübbe, Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie, in: Einsichten (Festschrift für G. Krüger), Frankfurt 1962, S. 204–229.

tiver, philosophischer Philosophiegeschichtsdarstellungen, die allesamt mit diesen Epitheta einen „wissenschaftlichen", d. h. Gesetze und Allgemeinheiten erforschenden Charakter unterstreichen und begründen wollten, wie er im Begriff der Historie selbst noch nicht gegeben war. Kurzum, man faßte die Sache als eine genaue Parallele zu dem auf, was Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"[1] für die wissenschaftstheoretische Konstitution der Naturwissenschaften geleistet hatte, indem er die ontologischen und wissenschaftstheoretischen Vorgaben eruierte, die den Übergang von einer empirischen „Naturgeschichte" zu einer eigentlichen Naturwissenschaft erlaubten. In gleicher Weise, so glaubte man, war nun der Schritt von der empirischen Geistes-Geschichte zu einer rationalen Geistes-Wissenschaft zu tun, und es war damit der Vorsprung aufzuholen, den die Naturwissenschaften erreicht hatten.

Die Durchführung dieses Programmes bestand nun bei den Kantianern im allgemeinen darin, daß man versuchte, die Materialien der Philosophiegeschichte unter einer einheitlichen Idee zu organisieren und somit – wie der beliebte Terminus lautete – die Philosophiegeschichte zu „konstruieren". Keineswegs handelte es sich dabei aber um irgendwelche „Rekonstruktion" irgendwelcher Vergangenheit. Dieser Denkform eines historischen Realismus setzte der Idealismus ja gerade die These entgegen, daß es diese Vergangenheit nicht mehr gebe, d. h. eben:

[1] Vgl. I. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, neu herausgegeben, eingeleitet und mit fortlaufendem Kommentar versehen von G. König, Düsseldorf 1969.

überhaupt nicht gebe, und daß das Problem einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung darin bestehe, gegenwärtige Dokumente als Zeugen anderen Geisteslebens auf ihren Sinngehalt hin zu befragen und in einen logisch stringenten Interpretationszusammenhang zu stellen. Dies eben meinte Konstruktion.

Der Spielraum konnte dabei recht weit gefaßt werden: er reichte von der chronologischen Anordnung der Quellen als dem vermeintlich einfachsten, objektiven, und doch so voraussetzungsvollen Konstruktionsprinzip eines immanenten Zusammenhanges z. B. von Phasengesetzlichkeiten, über die hyperbolischen Systemkonstruktionen von Philosophien, die niemals vertreten worden sind, bis zur spekulativen Durchdringung des Materials, die selber in „Systeme der Philosophiegeschichte" ausmündete. In diesem Sinne konnte der Kantianer Grohmann die Philosophiegeschichte als „das Geschichte der Philosophie" apostrophieren[5], und Hegel – selbst Kantianer im Ursprung seiner philosophiegeschichtlichen Anschauungen – sein dialektisches Entwicklungssystem der Philosophie in den geschichtlichen Stoff hineinprojizieren nach dem Grundsatz: „ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie"[6].

[5] Vgl. J. Chr. Aug. Grohmann, Was heißt Geschichte der Philosophie? In: Neue Beiträge zur kritischen Philosophie und insbesondere zur Geschichte der Philosophie, hsgg. v. Grohmann und Pölitz, 1. Bd. Berlin 1798, S. 18.

[6] G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, S. W. hsgg. von H. Glockner, Bd. 17, Stuttgart 1959, S. 58.

Von daher versteht sich auch die Redeweise vom „Ende der Philosophiegeschichte", die wir nun auch bei Fries finden. Dies Ende naht, wenn alle Möglichkeiten des Philosophierens erschöpft sind, wenn eine kanonische Philosophie als „Philosophie ohne Beinamen", d. h. ohne spezifizierende Einschränkung und somit schlechthin allgemeingültig erstellt ist[7]. Dann bleibt Ausformung nur noch im Detail, jedoch nichts Prinzipielles mehr zur Bearbeitung übrig.

Diese hohe Meinung haben die Kantianer sich lange bezüglich der Philosophie ihres Meisters bewahrt, bis das Ausbleiben jeglicher Übereinstimmung in der Interpretation seines Werkes – eine Art säkularer Parusieverzögerung – auch Optimisten eines Besseren belehren mußte.

Fries, das muß man hier sehen, war einer der unverbesserlichen Optimisten. Er hielt sich selbst für den getreuesten aller Kantianer, der es sich zur Lebensaufgabe machte, die Lehre Kants unverfälscht in ihrem wahren Kerne gegen die divergierenden Interpretationen von links und rechts und die vorgeblichen Fortbildungen in Schutz zu nehmen, die er grosso modo am Schlusse seiner Philosophiegeschichtsdarstellung (vgl. Band 19 dieser Ausgabe) als „neuere Rückschritte" abtat. Mit welchem Recht – und wie weit nicht – er dies im metaphysischen

[7] K. L. Reinhold, Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Eine akademische Vorlesung, in: G. G. Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie Bd. 1, Züllichau und Freystadt 1791, S. 32 (auch in Reinholds Vermischten Schriften, Jena 1796). – Vgl. auch F. S. Karpe, Darstellung der Philosophie ohne Beynamen in einem Lehrbegriff als Leitfaden zum liberalen Philosophieren, Wien 1802–3.

Hauptteil vertreten konnte, sei dahingestellt. Für seine Philosophiegeschichtstheorie läßt sich angesichts der Spärlichkeit Kantischer Festlegungen auf diesem Gebiet der Anspruch leichter erheben – und ebenso leicht dartun wie bei den anderen Kantianern und von Kant ausgegangenen Theoretikern. Fries hatte eine explizite Theorie der Philosophiegeschichte, die er zuerst in seiner Schrift „Tradition, Mystizismus und gesunde Logik" von 1811, dann 1819 in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie – (vgl. Band 20) wie auch in der Einleitung seiner großen Philosophiegeschichte – im vorliegenden Bande – vortrug.

Dieser Theorie liegt der Gedanke zugrunde der Entwicklung und Entfaltung eines einheitlichen Geistes in der Menschengeschichte, der sich in Sprachbildung, Kultur, Religion, Staatsverfassung, Philosophie und anderen Manifestationen erfassen und erkennen läßt. Dieser Gedanke war, von der französischen Redeweise vom „esprit du siècle" oder „esprit des lois" oder anderen Zusammensetzungen angeregt und mit deutscher theologischer „Geist"-Tradition verschmolzen über Fülleborn[8] auf Kant

[8] G. G. Fülleborn, Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen? In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, V. Stück (1795) S. 192: Geist bedeute „1. den Begriff des Inneren eines Gegenstandes, welches man im Gegensatz der äußeren Form die Materie nennen könnte. 2. Des Allgemeinen oder Ganzen, welches durch die besonderen Teile vorbereitet oder hervorgebracht wird. 3. Des Wesentlichen in einem Gegenstande, im Gegensatz des Zufälligen. 4. Des Hauptsächlichsten, Vornehmsten, Wichtigsten. 5. Des Reinen, welches nach der Ab-

und die Deutschen Idealisten gekommen und bestimmte weitgehend das Denken dieser Epoche. Die Unterschiede der Auffassung waren allerdings beträchtlich und reichten von einer mehr formalistischen und metaphorischen bis zu einer substanziell-hypostatischen Verwendung des Geistbegriffs, was im Einzelfall schwer auszumachen ist. Und das muß man auch von Fries' Auffassung sagen.

Für ihn ist „die Geschichte der Philosophie die Geschichte der logischen Ausbildung des menschlichen Geistes, die Entwicklung seiner Kunst zu abstrahieren". Diese Entwicklung geschieht durch und mit Entwicklung der Sprache selbst für die Zwecke der philosophischen Denkarbeit. Es ist dabei sicher eines der besonderen Verdienste von Fries, mit allem Nachdruck auf die Voraussetzungen einer für die Philosophie und ihren jeweiligen Stand der Ausbildung dienlichen Sprachplastizität hingewiesen zu haben. Er geht so weit, in der Sprachbildung geradezu den Gradmesser der philosophischen Kapazität eines Zeitalters und einer Nation zu sehen, die den Horizont der Einsichten bestimmt.

Was er meint, wird klar in einer Kritik der

sonderung alles Fremdartigen übrig bleibt oder vor jedem Zusatz schon da war. 6. Des Lebendigen, in und durch sich selbst wirkenden. 7. Des Belebenden, welches seine Kraft außer sich mitteilt". Und als Summe: „Derjenige Geschichtsschreiber ..., welcher den durch Prinzipien hervorgebrachten Zusammenhang aller Glieder einer Philosophie zeigt, stellt den Geist derselben dar" (ibid). – Vgl. daneben auch J. Neeb, Über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben, Frankfurt 1795.

akademischen Sprachregulierung und der dadurch bewirkten Verknöcherung der Sprache zu einem Phrasengebilde, das dem philosophischen Gedanken keine adäquaten Artikulierungsmöglichkeiten mehr bietet. In der Sprachregulierung wird ein historischer Stand der Gedankenbildung fixiert und gleichsam eingefroren: „Phrasen sind erstarrte Gedankenkristalle, und eine Sprache, die, wie die französische, nicht aus Worten, sondern fast nur aus Phrasen besteht, läßt kein Selbstdenken mehr zu, sondern das Raisonnement in ihr gleicht dem Komponieren mit Mozartschen musikalischen Würfeln, deren einzelne Nummern jeder schon kennt und die im Spiel nur verschieden durcheinander geworfen werden, zu abwechselnden Witzmelodien ... Vom Transzendentalen und Sittlichen kann man in der französischen Sprache nicht sprechen, indem neue Sprachbildungen, gegen die bei uns nur die abgestorbenen Grammatiker eifern, dort von wegen der Akademie verboten sind".

Auf dieser Grundlage glaubt nun Fries ein Phasengesetz der logischen Entwicklung der Denkfähigkeit aus den geschichtlichen Dokumenten der Philosophie abstrahieren zu können. Es ist das Gesetz, daß das Denken zunächst in phantasievollen Intuitionen sich Stoff verschafft, sodann in Induktionen Abstraktionen „erfindet" und damit zugleich Logik bildet, um schließlich in der Spekulation über die Abstraktionen zu verfügen. Aber damit nicht genug, läßt Fries diesen Fortschritt der Denkbewegung auch innerhalb der einzelnen Phasen sich nochmals wiederholen: auch die Intuition besitzt – mutatis mutandis – ihren eigentlich intuitiven Ausgang, ihre induktive Begründung und ihre spekula-

tive Verflüssigung; und so auch die beiden übrigen Phasen. Dies ist es, was vielleicht Hegels spekulativ-dialektischer Phasenkonstruktion[9] an die Seite gestellt werden kann, und worauf sich Fries' Anspruch gründete, das Vernünftige in Hegels Konstruktion selber schon entwickelt zu haben[10].

Als den Motor dieser ganzen Veranstaltung sieht Fries den „Kampf zwischen Mystizismus und gesunder Logik" an. Mystizismus ist ihm unreflektierter Gebrauch der Abstraktionen, der denselben den Wert von Intuitionen unterschiebt, d. h. letzten Endes kategoriale oder im weitesten Sinne formale Begriffe hypostasiert. – Hierin sieht er, nebenbei bemerkt, die Todsünde des Deutschen Idealismus –.

[9] G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O. S. 59: „Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe", und „umgekehrt den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen".

[10] Es erscheint jedoch heute angesichts der obengenannten breiten Diskussion des Themas in jener Zeit müßig, Fries gegenüber Hegel als den „wahren Entdecker der inneren Gesetzmäßigkeit im Gange der Entwicklung der Philosophie" herauszustellen, wie es O. Apelt versuchte; vgl. Die Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Fries und Hegel, in: Abhandlungen der Friesschen Schule Bd. 4, Göttingen 1918, S. 355.

Dagegen kämpft nun die „gesunde" Logik immer wieder an, indem sie das rein Formale, das „Leere" der Abstraktionen herausstellt.

Die Resultate dieser Auseinandersetzung von Mystizismus und gesunder Logik im geschichtlichen Prozeß gehen nun in die philosophische Tradition ein. Sie ist es, die die Bahn des Fortschrittes bezeichnet: Schulbildung, Weiterentwicklung der Sprache, Erfindung und Klärung von Abstraktionen. Darüber hat sich Fries in dem kleinen Entwurf einer Rede zum „Lob der wissenschaftlichen Trockenheit" (vgl. Band 20 dieser Ausgabe) prägnant geäußert.

Dieser Fortschritt ist nach Fries jedoch im Grunde kein Fortschritt in der Sache, sondern nur ein Fortschritt in der denkerischen Handhabung der Sachen. Die Inhalte besitzen alle Zeitalter im gleichen Maße, nur die Form wandelt sich, in welcher die Zeitalter ihre Ideen sich selbst begreiflich machen. Aber das ist nicht unwesentlich, sofern die Philosophie als Wissenschaft überhaupt das Geschäft betreibt, „richtigere Abstraktionen" zu bilden und damit die alten Gehalte immer adäquater zu erfassen. Auch dies läßt sich, wie man leicht sieht, zu Hegels Auffassung in eine Parallele setzen, daß der Geist dasjenige, was er „an sich" immer schon mit sich bringt, im Laufe der Geschichte auch „für sich" gewinne.

Indem nun Fries alle historisch-philologische Aufbereitung der geschichtlichen Materialien den dazu berufenen Spezialdisziplinen überläßt, gewinnt er ganz im Sinne der Kantischen Schule die Dimension einer „philosophischen" Betrachtung der Philosophiegeschichte auf der Grundlage jener Vorarbeiten.

Diese Unterscheidung ist ernst zu nehmen. Sie macht uns die vorliegende Friessche Philosophiegeschichte auch nach den Fortschritten historisch-philologischer Studien noch interessant. Nimmt man sein Gesetz einer fortschreitenden logischen Ausbildung von Abstraktionen in einem heute vertretbaren Sinne als Kennzeichnung der Tendenz, daß Philosophie in ihrer abendländischen Gestalt und ununterbrochenen Kontinuität notwendig ihre Begriffe und Probleme immer reflektierter aufnimmt und artikuliert, und daß es in diesem Prozeß auch Rückschläge und Seitenwege geben muß, so hat Fries damit die Philosophie der Philosophiegeschichte um eine wesentliche Einsicht bereichert.

Seine Sichtung der historischen Materialien unter diesem Aspekt des logischen Zusammenhanges hat darüber hinaus selber wesentliche Erhellungen gebracht, die noch immer vorbildlich sein können. Gegenüber der Hegelschen „Logifizierung" der Philosophiegeschichte, die gewiß genialischere Züge aufweist, dafür aber mit der Anerkennung einer solchen dialektischen Logik und ihren Setzungen steht und fällt, ist das ein entscheidender Vorteil. Er sichert dem Unternehmen von Jakob Friedrich Fries eine fortdauernde Aktualität.

L. G.

Vorbemerkung der Herausgeber zum 18. Band

Die „Geschichte der Philosophie" stellt Fries' letztes größeres Werk dar, sieht man von seiner „Wahrscheinlichkeitslehre" sowie von der erst posthum veröffentlichten „Politik" ab. Der hier vorliegende 1. Band wurde in den Jahren 1833 bis 1837 ausgearbeitet. Jedoch reicht die Beschäftigung mit diesem Gegenstande viel weiter zurück. Von Hause aus wenig dazu neigend, hatte sich Fries doch nach seiner Berufung nach Heidelberg im Jahre 1805 der Bitte eines Prinzen von Nassau nicht verschlossen, ihm außer über Logik auch über Geschichte der Philosophie private Vorlesungen zu halten. Aus diesem mehr äußerlichen Anstoß geriet er, wie er in seiner Autobiographie erzählt, „auf genaueren Verfolg der letzteren". So entstand die Abhandlung: Tradition, Mystizismus und gesunde Logik, die 1811 in den „Studien" von Daub und Creuzer erschien (vgl. Band 20 dieser Ausgabe).

Bei ihrer Bearbeitung etwa im Jahre 1810 „fand" er, wie er berichtet, „das durchgreifende Gesetz der Gedankenentwicklung in ihr". Die Darlegung dieses Gesetzes – seine Philosophie der Philosophiegeschichte – ist aus jener Schrift in die Einleitung zum vorliegenden Bande weitgehend übernommen worden. Sie ist für Fries, wie sicher auch für uns heute, das eigentlich Interessante an der Beschäftigung mit Philosophiegeschichte.

Für die zeitgenössische Fachkritik der Philosophiehistoriker, etwa Chalybäus'*), war diese Philo-

*) H. M. Chalybäus, Philosophie der Geschichte und

sophiegeschichte „ebenfalls eine organisch-philosophische Geschichte der Philosophie, nicht im Interesse einer bloß historischen Gelehrsamkeit, sondern der Wissenschaft selbst" neben den zahlreichen Versuchen Hegels und der Hegelianer, denen man in diesem Felde allerdings den Vorzug gab. Man sah dabei auf Äußerlichkeiten wie vage Übereinstimmung der Epocheneinteilung und Behauptung von „Entwicklung" schlechthin, um Fries mit Hegel zu vergleichen und den Vergleich zu seinem Nachteil ausfallen zu lassen. Die eigene Absicht Fries', in seinen logischen Strukturuntersuchungen von der Philosophie her den Philologen und Biographen der Philosophiegeschichte einen gewichtigen Verständniskanon der historischen Gegebenheiten anzubieten, wurde von ihnen übersehen. Und das ist um so erstaunlicher, als man weithin gegen die Gewaltsamkeiten der Hegelschen Konstruktionen dialektisch-logischer Zusammenhänge nicht ganz blind war.

Allerdings geschah Fries die Genugtuung, von der Seite der Naturwissenschaftler gerechter gewürdigt zu werden. Alexander von Humboldt, der freilich mit Komplimenten niemals geizte, aber auch der Mathematiker Gauß wußten es besonders zu schät-

Geschichte der Philosophie in Bezug auf Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hsgg. v. E. Gans, Berlin 1837 ... Dr. C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 1. Teil, Berlin 1837; ... L. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie ... Ansbach 1837; ... J. Fr. Fries, Die Geschichte der Philosophie ... 1. Bd. Halle 1837. In: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, hsgg. von I. H. Fichte, 1. Bd. Bonn 1837, S. 334.

zen, daß Fries unter seinem systematischen Ausgangspunkt nun auch den mathematischen Leistungen der Alten, die doch so tiefgreifend in ihre Spekulationen verwoben sind, sowie den Auswirkungen früher naturwissenschaftlicher Einsichten auf die philosophischen Entwürfe nachging und ihre Zusammenhänge zu klären versuchte. Und dazu eignete sich natürlich gerade das im vorliegenden ersten Bande seiner Philosophiegeschichte behandelte Gebiet besonders, das die griechische Gedankenentwicklung von Hesiod bis zum Einsetzen des Christentums umfaßt.

Es ist interessant zu sehen, daß Fries bei aller Kenntnis und Verwendung der Vorarbeiten der deutschen Philosophiegeschichtsschreiber sich doch wesentlich einem Franzosen verwandt fühlte. Es ist, wie er selber in der Vorrede zum vorliegenden Bande angibt, Baron Joseph Marie Dégérando, ein hoher politischer Würdenträger, der der Schule der Ideologie nahestand und sicher der kenntnisreichste französische Philosophiehistoriker der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Seine „Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines" erschien zuerst 1804 in Paris, sodann überarbeitet in zwei Teilen 1822–23 und (posthum) 1847–48 in insgesamt 8 Bänden. Tennemann, selber Kantianischer Philosophiehistoriker von Rang, hat dieses Werk ins Deutsche zu übersetzen für wert befunden: Seine Übersetzung erschien 1806/7 in Marburg. Dégérando trifft in der Intention der Behandlung der Philosophiegeschichte mit Theoretikern wie Fülleborn, Kant, Grohmann, Goess, und „Praktikern" wie Tennemann und Friedrich August Carus

zusammen: Bei ihnen allen bestand das Programm letztlich darin, Systemtypen zu entwickeln und die historischen Materialien entsprechend zu klassifizieren. So stellt auch Dégérando in seinem „Plan" dar, daß es ihm auf zweierlei ankomme: „l'Art de caractériser les doctrines ... et celui de les classer", wo er vor allem einen vermögenspsychologischen Aspekt zugrunde legte. Dies mochte ihn Fries besonders empfehlen. Durchweg legte man bei der Aufstellung der Typen möglichen Philosophierens bzw. der Systembildungen eine popularpsychologische Vermögenslehre zugrunde, wozu in Deutschland die entsprechend interpretierte Kantische Transzendentalphilosophie den Rahmen abgab.

Daraus läßt sich ersehen, daß Fries mit seinem transzendentalpsychologischen Kantianismus und der entsprechenden denkpsychologischen Philosophiegeschichtsschreibung eigentlich der Hauptsprecher der Kantianischen Philosophiegeschichtsschreibung hätte werden müssen. Diese Wirkung wäre ihm auch wahrscheinlich nicht versagt geblieben, wäre sein Hauptwerk einige Jahrzehnte früher herausgekommen, als diese Ideen noch im Keimen begriffen waren und das allgemeine Interesse einer „philosophischen" Fragestellung noch leichter zugänglich erschien. Dieser erste Band seiner Philosophiegeschichte kam aber zu einer Zeit ans Licht, da Kant in Deutschland nicht mehr gefragt war bzw. erst vor seiner Wiederentdeckung stand.

Fries diagnostizierte in einem Brief an Schleiden die Zeitlage: „Ohnmacht scheint mir die Krankheit unserer ganzen historischen Schule in den Wissenschaften, die sich nicht selbst getraut zu leben, sondern nur erzählen will, wie andere gelebt haben".

Darauf sich einzustellen lag ihm fern, und so blieb sein Werk lange im Schatten der großen philologisch-biographischen Philosophiegeschichtsschreibung Ritters, Brandis' und Zellers, die auf dem Boden dieses Historismus erwuchs.

Düsseldorf, im Dezember 1968

Lutz Geldsetzer Gert König

Die

Geſchichte der Philoſophie

dargeſtellt

nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung

von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Philoſophie und Medicin, Großherzogl. Sächſ. Geh. Hofrath und ordentlichem Profeſſor der Phyſik und Mathematik zu Jena, correſpondirendem Mitglied der Königl. Akademieen der Wiſſenſchaften zu Berlin und München.

Erſter Band.

Scio me veram intelligere philosophiam.

Spinoza.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes.

1837.

Vorrede.

Bei dem großen Eifer, mit welchem jetzt die Unſern die Geſchichte der Philoſophie in allen ihren Theilen bearbeiten, finde ich mich angetrieben auch die Ergebniſſe meiner vieljährigen Betrachtungen und Unterſuchungen in dieſem Gebiete mit in die allgemeinen Discuſſionen zu bringen. Hier in der Einleitung habe ich dafür ohne Polemik meinen beſondern Zweck feſtzuſtellen geſucht. Ich ſage, die Geſchichte der Philoſophie bedarf für die früheren Zeiten großer philologiſcher Vorarbeiten, und immer werden für ſie dann die beiden Intereſſen neben einander beſtehen: ein eigenthümlich philoſophiſches, welches die Entwickelung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſelbſt beabſichtigt und ein geſchichtliches biographiſches, welches die Männer kennen lernen will, die in dieſer Entwickelungsgeſchichte der Philoſophie thätig waren. Ich nehme mir nur die eigentlich philoſophiſche Aufgabe zum Zweck, für die ich meine

neue Ansichten geben und verfolgen zu können. Die philologischen Vorarbeiten betreffen vorzüglich die griechische Philosophie, hier wird, besonders seitdem Brandis seine Geschichte der griechisch-römischen Philosophie bekannt macht, wenig erhebliches mehr fehlen. Ich habe nur wenig eigenes zu geben Gelegenheit gefunden. Erweiterung der biographischen Untersuchungen lag aber ganz außerhalb meines Zweckes.

Was nun die eigentlich philosophische Aufgabe an die Geschichte der Philosophie betrifft, so suche ich in der Einleitung zu zeigen, wie die innere Entwickelung der philosophischen Wissenschaften eigentlich den Gesetzen der logischen Fortbildung des Verstandes als den Gesetzen der Fortbildung seiner Selbsterkenntniß unterworfen sei, und also in den Stufen der Fortbildung der Dialektik bestehe. Der philosophische Geist entwickelt sich aber in der Geschichte in und mit dem Völkerleben und so zeigt er sich, vielfach von äußeren Verhältnissen in der Geschichte abhängig, im Großen in den Entwickelungen der Weltansichten und Lebensansichten der Denker.

Diesen meinen Gedanken werde ich hier noch zu vergleichen haben mit den jetzt vorkommenden Anforderungen an die Geschichte der Philosophie und mit dem, was in der Geschichte der Geschichte der Philosophie für unsere Aufgabe schon geschehen ist.

Bei dieser Selbstvertheidigung muß ich zuerst bedenken, daß die Hauptinteressen der Philosophie

die religionsphiloſophiſchen ſind. Bei der Bearbeitung beſonderer philoſophiſcher Disciplinen kann man wohl durch einſeitige Faſſung der Aufgaben auf untergeordnete Weiſe in Streit gerathen. Ein ſcharfſinniger Kopf kann ſich z. B. verlieben in die reine demonſtrative Formenlehre der Logik, wie jetzt unſer Drobiſch, und ſich darum die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft zu eng ſtellen; ein anderer vertieft ſich eben ſo mit Vorliebe in die ontologiſchen Begriffsbeſtimmungen, wie Hegel in die ariſtoteliſchen, und nimmt dieſe für die ganze Wiſſenſchaft, auch treffen mannigfaltig ähnliche Irrungen die Faſſung der Aufgaben der Politik und Aeſthetik, aber alle dieſes wird weniger durchgreifend auf das Ganze der Geſchichte der Philoſophie wirken. Im Ganzen entſcheidet doch die religiöſe Weltanſicht. In dieſer nun vereint ſich die wiſſenſchaftliche Glaubenslehre mit der Mythologie. Aber unter denen, die überhaupt an philoſophiſchen Angelegenheiten Theil nehmen, walten drei weſentlich verſchiedene Intereſſen; dem einen gelten vorherrſchend rhetoriſche, dem andern poetiſche, dem dritten erſt eigentlich die wiſſenſchaftlichen. Rednern und Dichtern iſt der geiſtreiche Spruch und die lebendige Gedankenbewegung anziehender, auf vollkommene Klarheit und Schärfe der Dialektik werden ſie weniger Werth legen, und wer zu genau darüber verhandelt, wird ihnen läſtig. Dem poetiſch Betheiligten wird auch in philoſophiſchen Dingen der Reichthum der Phantaſie vorwal

tend gelten, ſo daß er die genaue Scheidung der Mythologie von der exacten Lehre nicht einmal mag. Dagegen iſt nun mein Intereſſe das ſtreng wiſſenſchaftliche, ich will zuſehen und nachweiſen, wie dieſe ſtrenge Wiſſenſchaft der Philoſophie erwachſen und ausgebildet worden iſt. Die redneriſch lebendige und kräftige Darſtellung der Gedanken gilt biographiſch dem einzelnen Denker zu Lob und Verdienſt; für ſich aber nicht im großen Entwickelungsgang der Philoſophie ſelbſt. Die Mythen gelten der Geſchichte der Philoſophie, ſo lange der philoſophiſche Gedanke ſich noch in ihnen bewegt und ſo lange er ſich noch von ihnen loswindet, für ſich allein aber nicht. So fallen ſie nur der Dichtung anheim.

Durch dieſe meine Meinung komme ich denn in Widerſtreit mit manchem ausgezeichneten Denker, der ſelbſt große Verdienſte um die Geſchichte der Philoſophie hat.

Manche ſcheinen ſogar die Geſchichte der Philoſophie ähnlich wie eine Schmetterlingsſammlung zu betrachten, ſie haben an den Meinungen der Philoſophen ihre Freude, wie an bunten Träumen der Phantaſie mit dem Kinde im Liede

Marienwürmchen ſetze dich
Auf meine Hand, auf meine Hand,
Ich thu' dir nichts zu Leide;
Will nur deine bunten Flügel ſehen,
Bunte Flügel meine Freude.

An einen Streit zwiſchen Wahrheit und Irrthum wird bei dieſen kaum gedacht; ſie meinen wohl, die Wahrheit ſei vielgeſtaltig, jeder habe recht. Nahe bei dieſer Laune ſteht die Meinung anderer, unſere Geſchichte würde an Geiſt und Leben verlieren, wenn die Philoſophie zu einer ſtarren Wiſſenſchaft zu Ende gebildet werden könnte. Allerdings eine gewiſſe Art von Geiſt und Leben, aber nur ſolches, das ſich im Kampfe mit dem Irrthum bewegt, würden wir verlieren, dagegen werden wir aufhören zu taumeln und zu ſchwindeln, und werden lernen in Einverſtändniß mit einander zu denken. Dieſer Vorſchlag gleicht mir ganz dem eines Feindes der Mathematik, der ſagen wollte: „bleibt mir weg mit eurem dürren geiſtloſen Einmaleins, es wird ſchon einmal ein großer Geiſt erwachen, der euch mit höherem Aufſchwung der Gedanken zeigt, daß zweimal fünf auch mehr als Zehn ſein könne. So wie jeder Menſch ſeinen Regenbogen ſieht, ſoll auch ein jeder ſein Einmaleins haben.“ — In der That hat, ſogar noch einfacher als in der Mathematik, jede philoſophiſche Disciplin, Logik, Metaphyſik, Ethik und Religionsphiloſophie, ihre abgezählten Grundbegriffe und Grundſätze, die mit eben ſo feſter Nothwendigkeit in der Vernunft beſtehen und zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein gebracht werden ſollen, wie die mathematiſchen Wahrheiten.

Mit dieſem letzten muß ich Schleiermacher und ſeinen Freunden entgegen treten. Der kräftige

Redner, der gelehrte und scharfsinnige Denker hat an mancher Stelle mit Entschiedenheit dieses veniam damus petimusque vicissim, nemlich Jedem seine philosophischen Meinungen freizulassen, nicht nur, wie es der Gebildete sich zur Zeit noch wohl muß gefallen lassen, für die gesellige Unterhaltung, sondern selbst für die Wissenschaft gefordert und daher der philosophischen Wissenschaft eine solche proteusartige Natur zugeschrieben, die sich nie werde festhalten lassen, sondern in beständigen Umwandlungen erscheine. Dessen Unrichtigkeit meine ich klar einzusehen, indem ich die feste und sichere Wahrheit der Philosophie selbst kenne.

Dabei versteht man aber auch leicht, wodurch Schleiermacher und seine Freunde zu dieser Ansicht geführt worden sind. Der nothwendige Entwickelungsgang in der Geschichte der Philosophie geht von einseitigen Ansichten und anfangs unvermeidlichen Fehlern zu immer mehr entwickelten und fehlerfreieren fort. Um dies nun zu schildern muß der Geschichtserzähler seine eigne Ansicht von der Philosophie zum Maaß nehmen, mit dem er vergleicht. Ist aber diese seine Ansicht noch unvollkommen und fehlerhaft, so wird er auch die Geschichte der Philosophie unvollkommen auffassen und zum Theil falsch beurtheilen. Auch die Erzählung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat wieder ihre Geschichte und nothwendige Stufen ihrer Fortbildung. Das lästige dieser falschen Darstellungen früherer

Lehren, welche sich bei den ersten Bearbeitern der Geschichte der Philosophie finden, scheint mir vorzüglich Schleiermacher auf die richtige Anforderung geführt zu haben, Jedem sein Recht zu lassen, und ihn nicht in unsre Weise zu übersetzen. Dafür ging er aber zu weit, wenn er dann die Durchbildung der Philosophie zur festen, sichern Wissenschaft und somit den Abschluß der eigentlichen Geschichte der Philosophie als unmöglich voraussetzte.

Ich behaupte also im allgemeinen erstens, niemand, der die Philosophie selbst nicht kennt, kann die Geschichte der Philosophie verstehen. Jeder kann nur in Vergleichung mit seiner Ansicht von der Philosophie die Geschichte der Philosophie auffassen.

Zweitens, noch mehr setzt die Schilderung des Entwickelungsganges in der Geschichte der Philosophie eine eigne Ansicht voraus, nach der gemessen wird. Drittens, niemals aber sollte der frühere Lehrer so angesehen werden, als ob er schon mit unserer Dialektik gedacht hätte; wir dürfen seine Lehre nicht nach unserm System aufstellen und am wenigsten mit unsern Consequenzen ausführen.

Die ersten von diesen Anforderungen bringen mich in Streit mit zweien unserer vortrefflichsten Bearbeiter der Geschichte der Philosophie, nemlich Ernst Reinhold (Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie in drei Bänden), und Heinrich Ritter (Geschichte der Philosophie),

indem dieſe meinen, der Unpartheilichkeit wegen nicht nach einem eigenen Syſtem meſſen zu dürfen. Ich aber meine, man kann das letztere gar nicht vermeiden, und die Unpartheilichkeit fordert nur, jeden Lehrer unverfälſcht in ſeiner Weiſe ſprechen zu laſſen, aber ſodann nach dem allgemeinen Entwickelungsgang ſeine Einſeitigkeit und ſeine Fehler nachzuweiſen. So komme ich mit Ernſt Reinhold weniger in Colliſion, weil ſeine Darſtellung, geſchmackvoller als die früheren, eine gemeinverſtändliche Erzählung beabſichtigt, und weniger bei dem Entwickelungsgang und der Kritik verweilt. Indeſſen würde ich, beim Alterthum vorzüglich, doch nicht immer mit ihm ſtimmen, weil er z. B. bei Darſtellung der Lehren des Platon und Ariſtoteles unvermeidlich nach ſeinem Maaße meſſen muß, obgleich er beſonders in der neuen Philoſophie der unpartheiiſchen Darſtellung ſehr treu geblieben iſt.

Weit mehr finde ich mich in Widerſtreit mit dem gelehrten und ſcharfſinnigen Heinrich Ritter, weil dieſer dem Entwickelungsgang der Geſchichte ſelbſt genauer folgen will, dabei aber Unterſchiede unſerer neuen Dialektik ſchon den älteſten Lehren unterlegt und demgemäß ihnen zum Theil Conſequenzen zuſchreibt, welche nur der neuen Dialektik gehören. So ſtört mich bei ihm gleich von Anfang die Weiſe, wie er von unſerer neuen Unterſcheidung der dynamiſchen und mechaniſchen Phyſik bei den er-

ſten joniſchen Lehren die Anwendung verſucht hat, und in ähnlicher Weiſe mehreres.

Die größten Verdienſte um die Sammlung der Materialien zur Geſchichte der Philoſophie haben gewiß Brucker (**historia critica philosophiae** 1742—44 und zum zweitenmal 1766—67 in 6 Quartbänden) und Tennemann (Geſchichte der Philoſophie 1798—1819 in 11 Theilen). Mit dem alten Brucker werde ich mich leicht friedlich abfinden. Bei dieſer erſten Sammlung des Materials war noch kein Entwickelungsgang im Ganzen zu verfolgen. Natürlich begeht er ſehr oft den Fehler, alles nach ſeinen Wolfiſchen Anſichten zu faſſen, und beſonders nach deren einſeitigen Conſequenzen willkührlich auszuführen. Tennemann dagegen hat ſchon ſehr treffende Anſichten über den Entwickelungsgang des Ganzen, aber Einſicht in die Geſchichte der Dialektik fehlt ihm doch, beſonders für die Zeit der Griechen. Ihm iſt Brucker's Fehler in anderer Weiſe zum Theil geblieben, daß er alte Lehren nach dem Fachwerk moderner Abſtractionen und Aufgaben ordnet und mit willkührlichen Conſequenzen nach neuerer Dialektik ausführt. Dies nöthigt mich, ſo vielfach ich ihm auch in der Beurtheilung der Fortſchritte recht zu geben habe, doch in der Darſtellung mich ganz von ihm zu trennen.

Für mich habe ich dann beſonders noch die **histoire comparée des systêmes de la philosophie** von de Gerando zu nennen, deren Verfaſſer den

Faden seiner Untersuchungen besonders in der Entwickelung der Lehre von der menschlichen Erkenntniß festhält, und damit eine der meinigen sehr nahe liegende leitende Maxime befolgt, und demgemäß viele scharfsinnige Erläuterungen des Fortganges in der Geschichte giebt. Leider stimmt freilich für die Zusammenfassung des Ganzen sein Erfahrungsphilosophie genanntes Philosophem zuletzt nicht mit demjenigen überein, welches ich für das richtige halte, und dadurch werde ich in der Beurtheilung der neuesten Philosophie zu Ergebnissen geführt, welche sehr von den seinigen abweichen.

Im Großen zeigt sich der Lauf der Dinge in der Geschichte der Philosophie überhaupt so deutlich, daß wir darin alle ziemlich zusammenstimmen, nur die feinere Auffassung bringt den Streit. So finde ich mich in dem sonderbarsten Verhältniß gegen Hegel. Hegel giebt in der Einleitung zu den Michelet-Hegelschen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie die Bedeutung derselben ganz eben so, wie ich sie schon vor sechsundzwanzig Jahren in den Heidelberger Studien (Jahrgang 1810) angab. Die Geschichte der Philosophie ist die Entwickelung der Selbsterkenntniß des Verstandes. Aber dieser Verstand ist mir der im geselligen Leben der Selbstdenker sich fortbildende Menschenverstand, während Hegel sich dabei den allmählich zum Bewußtsein kommenden Weltgeist denkt. Dadurch kommen wir dann in der Erzählung der Geschichte

der Philoſophie doch wieder ganz auseinander, wiewohl ich in ſehr vielen ſeiner Anforderungen an die Geſchichte der Philoſophie mit ihm übereinſtimme. Uns trennt vorzüglich zweierlei.

Zum erſten nur eine eigenthümliche Unbehelfenheit Hegel's, ſeine eignen Gedanken klar auszuſprechen, welche jetzt noch von manchen ſeiner Schüler bewundert wird. Dies trifft hier ſeine ganze Vorſtellung von der Entwickelung des Weltgeiſtes.

Der Verſtand ſteht ſeiner Natur nach unter gewiſſen nothwendigen Geſetzen, nach denen ſich ſeine Selbſterkenntniß ſtufenweis entwickeln muß, wenn in der Geſchichte irgendwo dieſe Entwickelung bis zu einer gewiſſen Stufe gelungen ſein ſollte. Aber für den wirklichen Fortgang in der Geſchichte kann man nie vorausſagen, wann und wo eine neue Stufe werde erreicht werden; dies lerne ich nur durch die Erzählung.

Es liegen nemlich in dem natürlichen Entwickelungsgang des Selbſtdenkens allerdings Veranlaſſungen zu Fehlern, welche früher unvermeidlich begangen wurden und die erſt ſpäter verbeſſert werden konnten, aber dies ſind nicht die einzigen, welche bei der Fortbildung der Philoſophie begangen werden. Nach äußeren Bedingungen im Völkerleben werden an den meiſten Orten und Zeiten die philoſophiſchen Angelegenheiten unbeachtet liegen gelaſſen, es geſchieht nichts für ſie; nur ſelten einmal werden ſie

von einer Gelehrtenrepublik wieder lebendig ergriffen und fortgeführt. Aber ob dann der einzelne Mitsprechende fördert oder schadet, hängt noch von vielen Umständen ab. Er kann irren, zurückbleiben, verkehrte Dinge versuchen aus Mangel an Talent, aus Eigendünkel, aus Mangel an Fleiß, Ausdauer, Umsicht oder auch, weil er unglücklich an einen Vormann kam, der ihn schon irre führte oder bei unreifen Ansichten festhielt.

Dies ist nun so einleuchtend, daß wenn ein Freund Hegel's so wenig vornehm wäre, mir zuzuhören, er wohl erwiedern würde, lehrt denn das Hegel nicht selbst, schilt er nicht die „schludrige Gotteslehre" des Epikureers bei Cicero (S. 29.), schilt er nicht die Geschichtschreiber ohne philosophischen Geist (S. 44.), das „Geschwöge" derjenigen, die von neuer Philosophie und Modephilosophie sprechen, tadelt er nicht hart genug den Brucker, Tennemann und andere. Darauf würde ich ihm aber entgegnen, jetzt, nachdem ich dir es gesagt habe, siehst du es auch so an, aber Hegel bleibt durch seinen Nothwendigkeitsaberglauben (wie Lücke das Ding gut genannt hat) an eine so unbeholfene Rede gebunden, daß mit ihm die Sache nie klar werden kann. Die Sache bleibt immer die nemliche, wie bei dem Unglücksspruch: „was wirklich ist, ist vernünftig." Hegel sagte das in der Rechtslehre, um den Boden zu ebnen, auf dem er seiner Schönen die Rose zum

Tanze bietet, ſpäter in der Einleitung zur Encyklopädie lenkt er aber ein und erklärt: ich nenne eben nur das vernünftige wirklich, was nicht vernünftig iſt, iſt nicht wirklich. Darauf antworten wir: ja, Bester, wir haben dich lange verſtanden; deine Sprache paßt gut zum Schwätzen, aber ſchlecht zum Denken. Du meinſt, was Gott thut, das iſt wohlgethan, es bleibt gerecht ſein Wille. Wir aber ſagen dazu, was Menſchen thun, iſt nicht immer wohlgethan, ſondern gar oft fehlerhaft und irrig. Wenn wir uns nun im Staate berathen über Landſtände oder Eiſenbahnen, ſo wollen wir nicht dem großen Eiſenſchmidt Weltgeiſt rathen, der wird ſeinen Hammer ſchon ohne uns führen, ſondern uns iſt es um den kleinen Menſchenverſtand zu thun und um den Rath, was dieſem zu thun das rechte und taugliche ſei. Dieſe beiden Fragen gehen in deiner Rede ſtets verwirrt durcheinander und ohne Unterſcheidung. Wenn der Held gefeſſelt liegt, ſo ſagſt du nicht, er ſolle frei ſein, ſondern nur: der Gefeſſelte iſt eben der Freie, und der Freie der Gefeſſelte, die Nothwendigkeit iſt eben die Freiheit, und die Freiheit die Nothwendigkeit. Damit meinſt du tiefſinnig das an und für ſich Sein des Denkens ſelbſt zu denken, uns ſcheint dagegen deine Kunſt zu philoſophiren nur die Kunſt, den Unſinn auf den kürzeſten Ausdruck zu bringen.

Dieſer Nothwendigkeitsaberglaube und die Unbeholfenheit der Rede, welche ſich mit dem nothwen-

dig und zufällig in der Geschichte nicht zurecht finden kann, stört uns auch hier unsere Angelegenheit. Hegel selbst sagt (S. 50.), das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein in sich nothwendiger, consequenter Fortgang; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Und einer seiner Schüler commentirte dies neulich gegen Brandis: der Weltgeist, der sich in den verschiedenen Systemen auf eine nothwendig fortschreitende Weise manifestirt, und gerade so manifestiren mußte, wie er sich manifestirt hat, läßt keinen Platz für die Annahme wirklicher Rückschritte und für die Möglichkeit, daß fremdartige Einflüsse der Wissenschaft der Philosophie eine andere Richtung gaben, als welche ihr wegen der immanenten Dialektik zukommt.

Mag es nun hier mit der innern Dialektik der Gestaltungen oder mit der immanenten Dialektik stehen, wie es wolle, das sehen wir auch ein, daß wenn es dem Weltgeist einmal gefiele diesen Gang zu gehen, er gewiß gerade aus gehen werde den rechten Weg ohne Fehl und Tadel. Aber wie steht denn dagegen die Geschichte der Philosophie? War denn der Weltgeist einmal „schludrig“ mit Cicero, war er einmal ein geistloser Geschichtschreiber,

hat

hat er an dem „Geschwöge“ über Modephilosophie Antheil? Doch wohl nicht? Man theilt lieber die Rückschritte in der Geschichte der Philosophie (wie die Geheimenräthe) in wirkliche und nichtwirkliche, und erklärt alle in der Geschichte wirklich vorkommenden für nichtwirkliche. Aber noch mehr, hielt denn der Weltgeist sich im Ernst einmal mit Thales für Wasser, mit Herakleitos für Feuer, mit Aristoteles für den, der täglich den Himmel im Kreise herumführt, dann wieder mit den Stoikern für das Feuer und die Vorsehung aber zugleich auch mit Epikuros für den, der gar nicht ist? Das ist sonderbar! Der Weltgeist muß entweder der Alte überall und nirgends, oder sonst ein drolliger spaßhafter Gesell sein. — Nein! wer wird so verwegen und unbesonnen sein, von einem so hohen Herrn so leichtsinnig zu sprechen! Stille! Er ist wohl gar das Werden des lieben Gottes selbst!

So scheint mir dieser Traum die trübseligste Carricatur jenes Glaubens, daß der Mensch Gottes Ebenbild sei.

Ich habe damit nichts zu schaffen, verstehe aber wohl, wie der Menschengeist sich selbst stufenweis fortbilden kann, jedoch nicht leicht ohne viele dazwischen fallende Mißgriffe und Irrthümer.

Wir schreiten vor in der Geschichte, aber nur so lange der Verstand bei besonnener und gesunder

Kraft bleibt. Bei diesem Vorschreiten werden manche unvermeidliche Mängel nach und nach verbessert, aber noch weit mehr zufällige Irrthümer liegen dazwischen. Demgemäß habe ich in der Geschichte der Philosophie dem Fortschreiten des gesunden Verstandes und seinem Kampf mit dem Irrthum zu folgen.

So widerstreitend indessen hier meine und Hegel's Ansicht von der Geschichte der Philosophie erscheinen, würde uns dies doch in der Darstellung der Geschichte selbst nicht so weit auseinander führen, wenn wir nicht zweitens ganz verschiedene Ansichten von der Entwickelung der Selbsterkenntniß selbst hätten. Hier kennt Hegel die eigne Entwickelung des menschlichen Denkens in den Fortschritten von der Anschauung zu den verschiedenen Stufen der abstracten Vorstellungsweisen fast gar nicht, und in diesen liegen doch die Hauptunterschiede im Philosophiren selbst. Hegel läßt die psychologischen Unterscheidungen ganz weg und führt sie nur auf die leeren ontologischen des an sich, für sich, an und für sich zurück, nach denen auf eine sehr unbestimmte Weise alles auf den unbeholfenen Grundgedanken bezogen wird, wie Gott allmählich sich selbst finde, indem er seine Idee zum Gedanken, seinen Gedanken zum Begriff erhebt. Im Gegensatz der Philosophie gegen Mythologie und Religion sagt mir Hegel (S. 100.) ganz recht: „bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist

es uns um die Form zu thun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens heraus gesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implicite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken sein.“ Allein, was dies heiße, als Gedanke sein, bleibt mir bei Hegel zu unklar. Es kann viel Glaube, Sitte und Recht, viel Anerkennung der Tugend im Leben eines Volkes auch explicite ausgebildet und gedacht sein, ohne daß daraus Philosophie wird. Philosophie fängt erst da an, wo der einzelne Denker selbstdenkend sich die Fragen nach der Wahrheit stellt; mit der Forschung der Selbstdenker fängt die Philosophie an, in ihr allein entwickelt sie sich weiter. So kann sie oft von auswärts her zu Weltansichten und Lebensansichten geführt werden, welche sie forschend aufnimmt, ohne sie erforscht zu haben, indem die Entwickelungen des Familienlebens, des Staates und der Religion in der Geschichte neue Ansichten bringen, die auf dem Wege der Forschung nicht gewonnen, sondern nur hintennach geschützt werden. Dieses Kriterium der Wissenschaftlichkeit aller Philosophie läßt sich in der Hegelschen Weise nicht scharf fassen, und daher verlieren mir fast alle ihm eigenthümlichen Combinationen die scharfe Bedeutung.

Ueberhaupt hat Hegel mit seiner starren ontologischen Dialektik nur den psychologischen Fatalismus wieder aufgefaßt, in welchen Fichte allmäh-

lich seine Ichlehre verwandelte, und welchen Schelling inzwischen mit einigen von Jakob Böhm geborgten bunten Teppichen verzierte. Dieser Fatalismus macht das Gesetz der menschlichen vernünftigen Thätigkeit zum Princip des Daseins der Dinge, und verwandelt die ganze Philosophie in die Fabel, wie die Gottheit einem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen, die Welt habe schaffen müssen, um doch allmählich zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Diese Phantasie ist dann auch das einzige Princip, nach welchem Hegel und die Seinigen die Geschichte der Philosophie, der Religion, der Menschheit auffassen. In einem gleichsam somnambulen Zustand sehen sie nur, was diesen Traum berührt, und alles andere werden sie nicht gewahr. Daher ist mir mit ein besonderer untergeordneter Zweck meiner Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, diesen Phantasien entgegen zu wirken, an welche in unsrer Zeit so viele Mühe und so manches Talent verschwendet wird.

Mein Hauptzweck bleibt aber, die Begebenheiten in der Geschichte der Philosophie mit den scharf ausgebildeten kritischen Abstractionen zu vergleichen, und die Entwickelungen der Philosophie nach diesem Gesetze zu deuten, um, so viel an mir ist, diejenigen, welche die Philosophie vorzüglich nur von der Seite ihrer Geschichte her kennen lernen, darauf aufmerksam zu machen, daß sich nach diesen Vergleichungen der ganze Verlauf der Geschichte viel

ſchärfer und durchdringender verſtehen laſſe, als in den früher verſuchten Weiſen.

Die Geſchichte der Philoſophie hat alſo dieſe Welt- und Lebensanſichten darzuſtellen und ihren Umwandlungen zu folgen, beſonders aber ſo, wie deren Auffaſſung und Fortbildung von den Stufen der Fortbildung der Dialektik in den einzelnen Denkern bedingt iſt. Dieſes nun zu ermeſſen, muß ich mit meiner eignen Anſicht von der philoſophiſchen Wiſſenſchaft vergleichen, und kann dafür dann einſtellen, was Fortlage gelegentlich einmal ſagt: es bieten ſicher die Syſteme der Vergangenheit eine nicht überflüſſige Baſis und Vorbereitung für eine zukünftige verbeſſerte philoſophiſche Wiſſenſchaft, welche auf dem von Kant richtig abgeſteckten und vermeſſenen Boden ſich als ein Gebäude von vollkommener Evidenz wird erheben können *). Dieſe Beziehung auf Kant wird nemlich in der Geſchichte der Philoſophie eben ſo feſt ſtehen bleiben, als die Beziehung auf Eukleides in der Geſchichte der Geometrie, denn Kant entdeckte zuerſt das vollſtändige Syſtem unſerer metaphyſiſchen Grunderkenntniſſe nebſt der Methode zur wiſſenſchaftlichen Begründung deſſelben. Dadurch wurde er auf das Princip der Immanenz der menſchlichen Erkenntniß geführt, durch welches der alte Streit zwiſchen den Senſualiſten, welche den Urſprung al-

*) Heidelb. Jahrbücher 1835. Nr. 66.

ler menschlichen Erkenntniß aus den Sinnen behaupten, und den Rationalisten, welche eine von der Sinnesanschauung unabhängige nur gedachte Erkenntniß der Dinge fordern, ganz ausgeglichen ist, indem wir nach philosophischen Kriterien nur die sinnlich erkannte Welt mit Nothwendigkeit zu deuten vermögen. Nach diesem Princip läßt sich von der wahrhaft wissenschaftlichen metaphysischen Erkenntniß leicht alle mythologische Phantasie und jede leere physische oder hyperphysische Hypothese sondern, und so der eigentlich philosophische Entwickelungsgang der Gedanken in der Geschichte der Philosophie selbst darstellen.

Jena, im Julius 1837.

Der Verfasser.

Inhalts-

Inhaltsanzeige des erſten Bandes.

Vorrede.

Einleitung.

1. Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie . . . §. 1. S. 1.
2. Unſere Anſicht vom Ganzen der Philoſophie . ſ 5. ſ 24.
3. Die allgemeinen Geſetze der Entwickelung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gemäß der Natur des menſchlichen Geiſtes . . . . . ſ 9. ſ 45.
4. Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie . . ſ 14. ſ 67.

Erſter Theil.

Die Geſchichte der Philoſophie bei den Griechen von Heſiodos bis zu Paulus dem Apoſtel.

Erſte Abtheilung. Von den Anfängen wiſſenſchaftlicher Philoſophie bei den Griechen bis auf Sokrates.

Erſtes Kapitel. Heſiodos . . . . . §. 15. S. 76.
Zweites Kapitel. Die Lehren der erſten Jonier . . . . . ſ 19. ſ 95.
Drittes Kapitel. Die Lehren der erſten Dorier und Italer . . . . . ſ 23. ſ 115.
1. Pythagoras und die Pythagoreer. . . ſ 24. ſ 116.
2. Die früheren Eleaten . . . . . ſ 30. ſ 151.
Viertes Kapitel. Die Fortbildner bis auf Sokrates . . . . . ſ 35. ſ 175.
1. Herakleitos . . . . . ſ 36. ſ 176.
2. Empedokles . . . . . ſ 38. ſ 187.
3. Leukippos und Demokritos . . . . ſ 42. ſ 209.
4. Anaxagoras . . . . . ſ 44. ſ 223.
5. Diogenes von Apollonia und Archelaos ſ 45. ſ 236.
6. Die Sophiſten . . . . . ſ 46. ſ 238.

Zweite Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker.
Erſtes Kapitel. Sokrates . . . . . §. 49. S. 249.
Zweites Kapitel. Die Sokratiker . . . § 52. § 262.
a. Antiſthenes und die Kyniker . . . . . § 53. § 267.
b. Ariſtippos und die Kyrenaiker . . . . § 54. § 269.
c. Eukleides von Megara und die Megariker § 55. § 275.
Drittes Kapitel. Platon . . . . . § 56. § 286.
a. Platon's Welt- und Lebensanſicht . . § 58. § 293.
b. Platon's Ethik und Politik . . . . . § 63. § 313.
c. Platon's Phyſik . . . . . § 66. § 325.
d. Platon's Dialektik . . . . . § 69. § 355.
Anhang. Ueber die Stellen vom Staate Buch 8. p. 546. St. und Timaios p. 39. d, St. . . . . § 375.
Viertes Kapitel. Ariſtoteles . . . . § 72. § 391.
a. Dialektik des Ariſtoteles . . . . . § 73. § 397.
b. Phyſik und Religionsphiloſophie des Ariſtoteles . . . . . § 75. § 408.
c. Die praktiſche Philoſophie des Ariſtoteles § 80. § 438.

Dritte Abtheilung. Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophenſchulen bis zur Verbindung der orientaliſchen Lehren mit den griechiſchen beſonders zu Alexandria.
Erſtes Kapitel. Die ältere akademiſche und die peripatetiſche Schule . . . . . §. 84. S. 456.
Zweites Kapitel. Epikuros und ſeine Schule § 87. § 463.
Drittes Kapitel. Zenon von Kittion und die ſtoiſche Schule . . . . . § 90. § 476.
1. Ethik der Stoiker . . . . . § 91. § 482.
2. Logik der Stoiker . . . . . § 92. § 492.
3. Phyſik und Religionsphiloſophie . . § 94. § 506.
Viertes Kapitel. Die ſkeptiſchen Schulen § 100. § 524.
1. Pyrrhon und Timon . . . . . § 101. § 527.
2. Die neuere Akademie . . . . . § 102. § 530.
3. Aineſidemos und die Empiriker . . . § 105. § 542.

Einleitung.

Einleitung.

1. Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie.

§. 1.

Die uns nur im Denken zum Bewußtſein kommende Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen iſt die philoſophiſche Erkenntniß, und die Darſtellung derſelben in wiſſenſchaftlicher Ausbildung die Philoſophie. Die wiſſenſchaftliche Aufgabe dieſer Philoſophie hat ſich allmählich aus dem einen Ganzen der Gelehrſamkeit herausgeſchieden in der Sonderung von den mathematiſchen und nach und nach auch von allen Zweigen der Erfahrungswiſſenſchaften. Dieſe Ausſcheidung und Entwicklung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften hat die Geſchichte der Philoſophie ſo, wie ſie ſich in der menſchlichen Geſellſchaft zugetragen hat, zu erzählen.

Für dieſe Geſchichte der Philoſophie vereinigen ſich drei Aufgaben: eine philologiſche, eine biographiſche und eine eigenthümlich philoſophiſche. Das erſte Erforderniß und die Grundlage iſt die philologiſche Behandlung, welche die Schriften der einzelnen Denker und die Nachrichten über ſie prüft, ordnet und verſtehen lehrt. Dieſe philologiſchen Bemühungen dienen dann zwei Hauptintereſſen, dem biographiſchen und dem eigenthüm-

lich philosophischen. Erziehung und Leben bilden den Mann, bringen ihm seine Weltansicht, seine Denkweise. Demgemäß tritt er später im Leben hervor und entwickelt dann weiter seine eigne Kraft. So fordert hier das biographische Interesse den Charakter und Wirkungskreis der einzelnen Denker darzustellen und zu beschreiben. Hingegen die eigenthümlich philosophische Aufgabe verlangt, dem Faden der Entwicklung der Gedanken selbst zu folgen, an dem sich nicht nur der Geist eines Einzelnen gebildet, sondern an dem sich die philosophischen Ansichten von Denker zu Denker, von Volk zu Volk umgestaltet haben.

Diese drei Unternehmungen müssen in einander eingreifen und jede setzt die andre unvermeidlich voraus. Der Philolog muß freilich zuerst gesprochen und uns die Kenntniß der Ueberlieferungen gesichert haben, aber in der Fortentwicklung muß er auf jeder Stufe sich doch selbst ein Bild von der Geschichte, der Weltansicht und Denkart der auftretenden Männer verschafft haben, um die Sache weiter fortzuführen. Wer geschichtlich das Leben der Denker der Vorzeit schildern will, ist sichtlich an die philologischen Vorarbeiten gebunden, aber ferner sowohl der Philolog als der Biograph können den Gedanken anderer nur durch den eignen fassen, sie bedürfen nicht nur einer eigenen philosophischen Ausbildung in Welt- und Lebensansicht und Denkart, sondern auch einer Ansicht über die stufenweise Fortbildung des philosophischen Geistes, um in ihrem Gebiete richtig urtheilen zu können. Dies letztere kann ihnen nur die dritte Untersuchung gewähren, welche ihrerseits noch mehr von beiden Vorarbeiten abhängig bleibt, aber mit der biographischen Geschichte der Philosophie nicht nur gemeinschaftliche, sondern zuweilen sogar widerstreitende Interessen bekommt. Dieser eigenthümlich philosophischen Geschichte der Philosophie kommt es nemlich nur auf die

Entwicklung des wahren philoſophiſchen Geiſtes und die Erzählung ſeiner Schickſale an, dagegen finden ſich in der Geſchichte viele ausgezeichnete Männer, welche ihre philoſophiſche Denkweiſe mit Genie und Charakter ausbildeten, aber auf die Geſchichte der Geiſtesfortbildung keinen Einfluß gewannen, weil ſie entweder nichts neues gaben oder in gar zu ſubjectiv begründetem Irrthum befangen blieben. Solche Männer ſind, wie etwa Jordan Bruno, Paracelſus, für den Biographen in der Geſchichte der Philoſophie höchſt bedeutende Erſcheinungen, nicht aber eben ſo für unſre dritte Aufgabe, welche indeſſen in ihrem eignen Gebiete die ſchwierigſte unter den dreien bleibt.

Dennoch wollen wir uns hier, im Vertrauen zu den ſchon hinlänglich weit gediehenen Vorarbeiten der andern Art, an dieſes Unternehmen wagen. Denn dieſe eigenthümlich philoſophiſche Unterſuchungsweiſe giebt doch allein der Geſchichte der Philoſophie, ſo wie ſchon Leibnitz die wahre Geſchichte der Philoſophie von der Geſchichte der Philoſophen, der Angabe ihrer Lebensgeſchichte und Schriften unterſcheidet, erſt Geiſt und feſte Zwecke. Soll es nemlich eine eigne Geſchichte der Philoſophie geben, ſo muß doch mit der Philoſophie ſelbſt etwas geſchehen, es muß ihr ein Geiſt, ein Leben zukommen, deſſen Bewegungen und Entwicklungen die Geſchichte der Philoſophie bilden. Sehr unbedeutend bleiben für die andern allgemeinen Intereſſen der Geſchichte die Lebensbeſchreibungen der meiſten Philoſophen; ſie erhalten nur hier ihren Werth, indem ſie uns zur Kenntniß der Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes dienen. Auf gleiche Weiſe würde nach den Intereſſen der allgemeinen Literaturgeſchichte ein großer Theil der philoſophiſchen Literaturgeſchichte ſehr weit zurückgeſtellt werden müſſen; auch dieſe philologiſchen Bemühungen erhalten Geiſt und Werth

nur durch ihren Einfluß auf unsre Kenntniß von der Entwicklung des philosophischen Geistes.

Für unsern Zweck müssen wir uns also zuerst klar zu machen suchen, welches dieses eigne Leben und dieser eigenthümliche Geist sei, dessen Entwicklung und Ausbildung wir in der Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Nun zeigt sich allerdings philosophischer Geist in alle dem, wo der Verstand für das Leben oder für die Welterkenntniß nach Gründen fragt, aber wir müssen die Sache hier schärfer fassen. Deßhalb unterscheiden wir hier erstlich die philosophische Dogmengeschichte und ihre Vollendung die Geschichte der philosophischen Systeme, welche den Ursprung, die Ausbildung und Forterbung einzelner Lehren, ganzer Ansichtsweisen und Sprecharten erzählt, noch von der eigentlichsten Geschichte der Philosophie selbst. In diesen Dogmen und Systemen lebt der philosophische Geist nie unmittelbar. Zu manchen Zeiten ist es sehr unbedeutend, ob der einzelne Denker als Trinitarier, Pantheist oder Atheist, ob er als Materialist oder als Spiritualist erscheint; ja zu Zeiten haben solche Namen in der Geschichte gar keine Bedeutung. Wie viele ganz materialistische Weltansichten kommen nicht in der ersten griechischen Philosophie vor, welche doch in gar keinem Widerstreit mit dem Spiritualismus stehen.

Eines Lehrers einzelne Dogmen können nur dadurch wichtig werden, daß wir sehen, wie er dazu gelangte. Jeder Philosoph kennt durch das Leben und die Ueberlieferung fast alle Dogmen der Philosophie, und um die Consequenz einseitiger Systeme ist es ein sehr mißliches Ding. Jeder systematisirende Philosoph hat eigentlich alle Bedürfnisse seiner Wissenschaft, der Atheist spricht von Gott und der Skeptiker von der Wahrheit. Da treiben

dann in der Anwendung die Bedürfniſſe des Lebens leicht über die Conſequenz des Syſtems hinaus, ſo daß oft ſogar die Verlegenheit des Erklärers, einen Erklärungsgrund zu finden, ihm ſelbſt zum Princip der Erklärung wird, indem ſich ihm **de facto** Wahrheiten aufdringen, auf die ſein Syſtem nie führen könnte. Jene indiſchen Unitarier z. B. halten ſich in ihren Andachts- und Bußübungen für geiſtlich vornehm, indem ſie meinen, durch dieſelben zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Dieſe Meinung begründen ſie durch die Lehre, daß alles Gott und in Gott ſei und nichts außer ihm, ohne zu bedenken, daß wenn das letzte wahr wäre, ſie ihre ganze Mühe ſparen könnten, denn die Theilſchaft an Gottes Weſen fiele ihnen ja, wie aller Welt, ſchon von ſelbſt zu. Auf ähnliche Weiſe gründet Fichte ſeine Anweiſung zum ſeligen Leben auf die Behauptung: es gebe kein anderes Sein als das ſelige Leben. Nun wird es doch dem, der nicht iſt, ſchwerlich gelingen, ſich zum Sein zu verhelfen, — die Seienden haben die Seligkeit ſchon, — wem ſoll denn alſo die Anweiſung frommen? Aber ſolche Inconſequenzen treffen den philoſophiſchen Syſtematiker nicht, er glaubt an ſein Princip und nimmt dann das Leben, wie es ſich findet. Wenn etwa ein Gedankengang den Epikuros auf eine atheiſtiſche Phyſik leitete, ſo ſchließt er dieſe Betrachtung und fängt in einer andern an von den Göttern zu ſprechen. Wenn Spinoza erſt einen geſchloſſenen Pantheismus gegründet hat, welcher alle Freiheit aufhebt, ſo ſchließt er das Buch und lehrt im andern von des Menſchen Freiheit, denn nicht die ſpeculative Conſequenz, ſondern die Induction aus der Beobachtung hat ihm das Syſtem gebildet.

Die Lehre von den Dogmen und ſyſtematiſchen Anſichten einzelner Philoſophen iſt alſo noch eine untergeordnete, welche erſt verſtanden werden kann, wenn wir uns

vorher in den Besitz einer Kenntniß von dem eignen Leben in der Geschichte der Philosophie selbst versetzt haben. Die Frage nach den philosophischen Dogmen und Systemen ist nemlich keine rein geschichtliche. Wir wollen da wissen, wie mancherlei Ansichten seiner philosophischen Ueberzeugungen der Mensch haben könne, wie sich diese gegen einander verhalten und welches der Werth der einzelnen Ansichten sei. Darin wird zunächst nicht nach einer zeitlichen Entwicklung gefragt, sondern die entlegensten Zeiten zeigen oft ähnliche Systeme. Darin wird also auch nicht unmittelbar das geschichtliche Leben in der Entwicklung des philosophischen Geistes enthalten sein.

Deswegen können wir den Fragen, ob ein früherer Denker ein Identitätslehrer oder Dualist, ein Realist oder Idealist, ein Materialist oder Spiritualist, ein Pantheist, Atheist oder Theist gewesen sei und allen ähnlichen Unterscheidungen weit weniger Werth beilegen, als einige unsrer Geschichtschreiber gethan haben; wir werden darnach keine Eintheilungen zulassen.

Fassen wir nun bestimmter unsre Frage nach dem eignen einer geschichtlichen Entwicklung fähigen Leben in der Philosophie, so treten der Antwort anfangs Schwierigkeiten entgegen. Bei andern Wissenschaften ist das Eigenthümliche ihrer Geschichte leichter anzugeben. Jede andre Wissenschaft schreitet durch Erweiterung unsrer Kenntnisse mehr oder weniger regelmäßig vorwärts, so wie sich neue Entdeckungen oder Erfindungen in ihr folgen, bei der Philosophie hingegen ist es nur die Form, welche wechselt und sich verändert. Ihrem Gehalte nach, was Seele, Welt und Gottheit, was die Nothwendigkeit der Natur und die Gebote der Sittenlehre betrifft, war sie den frühern Lehrern fast in demselben Umfang bekannt als den spätern. Zweifeln könnte man da noch, ob sich nicht nur Meinun-

gen in regelloſem Wechſel zeigen, ohne wahren Fortſchritt, ob nicht oft die frühere Zeit weiter war, als die ſpätere. Unſre Zeit iſt jeder Vorzeit, die wir kennen, in der wiſſenſchaftlichen Ausbildung weit voraus. Das gilt in der Mathematik und in der Naturwiſſenſchaft unbeſtreitbar, — aber auch in der Philoſophie? Hier ſcheinen wir über die Antwort mit uns ſelbſt uneinig geworden zu ſein. Man kann den eignen Gedanken auf anſcheinend widerſtreitende Weiſe mit frühern Anſichten vergleichen. Für den Sachkundigen lohnt es der Mühe nicht bei älteren Anſichten, deren mangelhafte Grundlage wir kennen, die Fehler im beſondern nachzuweiſen, wichtiger wird es hier die eigentliche Bedeutung uns fremd gewordener Vorſtellungsarten verſtehen zu lernen. Tadelt z. B. jemand jene Alten, welche die Zeit, eine leere weſenloſe Form, zum Urweſen machen wollten, ſo kann man ihm leicht erwiedern, wer heißt dich in jener alten Lehre unter Zeit die leere mathematiſche Form des nach einander zu verſtehen, welche wir Zeit nennen. Iſt nicht die erfüllte Zeit das ganze lebendige Weltall ſelbſt? Was wiſſen wir darüber hinaus? Iſt nicht ihre Nothwendigkeit Geſetz und Band aller Dinge, welche alles Weſen giebt und alle Form geſtaltet. Wo iſt nun unſre Weisheit, welche mehr kennt als die Lehre jener perſiſchen Weiſen von dem höchſten Weſen, welches den Urgrund des Guten gegeben hat, eben wie den des Böſen und geſetzt hat, daß am Ende der Tage der Sieg des Guten über das Böſe vollendet ſei? — Oder in einem andern Beiſpiel, wollte jemand die Zahlenlehre des Pythagoras widerſinnig nennen, ſo läßt ſich erwiedern: wer heißt dich jene Zahl zu unſrer dürren mathematiſchen Form machen? Betrachte das Leben in der Natur genauer und du wirſt finden, daß die Zahl alles Leben ordnet und bewegt, denn nur durch Abmeſſung, Takt, Puls-

ſchlag iſt das Leben in der Zeit; nur der Rhythmus der Sphären bewegt das Leben periodiſch im Steigen und Sinken, in ſeiner epochenweiſen Wiederkehr. Es iſt ein ſchönes Bild, ja mehr als Bild, daß die Seele der ἀριθμὸς αὐτοκίνητος ſei. Die Laute müßt ihr ſchlagen, daß ſie den lebendigen Rhythmus ihrer Töne zeige, aber der Rhythmus des geiſtigen Lebens giebt und geſtaltet ſich ſelbſt.

Wer hat nun hier recht? Der Freund der neuen oder der alten Zeit? — Zunächſt: nur der kann recht haben, der jeder Zeit eigenen Geiſt verſteht. Wenn wir jenen Alten beweiſen, daß ſie nur einzelne Buchſtaben der Weisheit beſaßen, die wir ganz haben; ſo läßt ſich eben ſowohl der Gegenbeweis führen, daß die unſrigen meiſt auch nur einzelne Buchſtaben der Weisheit beſitzen, welche jene ganz hatten. Allein, wenn wir ſo auch zugeben, daß jede Zeit für ſich ihr eignes Recht hat, nach dem allein ihre Kinder gerichtet werden dürfen, ſo entſteht dann doch noch die weitere Frage: Zeit gegen Zeit, welche hat da recht vor der andern, oder giebt es hier keinen Richter über die Zeitalter? Darauf nun antworten wir: in vielen Abſtufungen ſteigt der Geiſt hinauf zur vollendeten Selbſterkenntniß. Die Erreichung dieſes Zieles führt über das relativ wahre für dieſe oder jene Zeit zum ſchlechthin wahren für den menſchlichen Geiſt. Die Aufgabe an die Geſchichte der Philoſophie iſt: die Wahrheit ſelbſtdenkend ergreifen zu lernen und ſie in die eigne Gewalt des ſelbſtbewußten Geiſtes zu bringen. Aber hier wird die Wahrheit ſelbſt wieder zu einem räthſelhaften Worte. Es fällt allerdings in die Augen, daß die philoſophiſche Wahrheit nicht mit einem Schlage ergriffen und erfunden werden konnte, daß ſich nur ſtufenweis eine Periode über die Fehler der frühern zu erheben vermag.

Selbst jeder Fehler hat hier gleichsam seine rechte Stelle, wo er in das gesunde Leben des philosophischen Wachsthums einpaßt; jede untergeordnete Entdeckung macht hier einen Mißgriff in ihrer Anwendung unvermeidlich, so daß ein solcher Fehler zur Zeit der Entdeckung seine blühende Periode hat, selbst aus ihm sich die Philosophie mit Schönheit gestaltet und erst in spätern Perioden löst sich derselbe Fehler in Widersprüche auf. Platon's Ideenlehre z. B. schützt ihm die schönsten Theile seiner Lehre und erst im Zeitalter der Neoplatoniker führt dieser Fehler zu Abgeschmacktheit und Schwärmerei. Aristoteles Logik hellt ihm das Dunkel der Platonischen Weltansicht auf und erst bei den Scholastikern verliert sie sich durch ihre Einseitigkeit in leere Spitzfindigkeit.

So schreitet das Leben in der Philosophie über die Fehler der Vorzeit vorwärts. Aber von einer andern Seite sehen wir grade: jedes philosophisch lebendige Zeitalter besitzt den ganzen Gehalt philosophischer Wahrheiten; ja jede Periode wiederhohlt tausendfältig die ganze Entwicklung des philosophischen Systems in sich, indem jeder stärkere Denker fast das ganze System umfaßt. Was ist nun also jene fortschreitende Wahrheit? Der Gehalt ist allen Zeiten gemein, nur die Form wechselt. Und was ist diese Form? Sie ist das Werk des denkenden Verstandes, das Werk der Reflexion; Denken, Reflexion ist das Wort, welches wir suchen. Nicht eigentlich die Wahrheit selbst ist das gesuchte unsrer Aufgabe, sondern dieses: daß die Wahrheit selbstthätig ergriffen werde. Die philosophische Wahrheit lebt auf die eine und gleiche Weise zu jeder Zeit in jeder menschlichen Vernunft. So ist sie ihm im Innern seiner unmittelbaren Erkenntniß gegeben, aber das Gesetz der Ausbildung des menschlichen Geistes verlangt, daß der Geist zum Bewußtsein, zur

Selbsterkenntniß dieses seines Innern gelange, und somit wird es die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie, die im Innern der Vernunft gegebene philosophische Wahrheit des Nothwendigen, Guten und Schönen an das Licht des Bewußtseins hervor zu führen. Diese Ausbildung des Bewußtseins geschieht aber durch das Denken oder die Reflexion.

Der Verstand ist die innere Willenskraft des Geistes, womit dieser sein Leben selbst in Besitz nimmt, sich selbst zu beherrschen, auszubilden, zu erziehen in Stand gesetzt wird. Ihm gehört das Werk, welches in der ganzen Geschichte der Menschheit geistig gefördert werden soll, und mit diesem auch das Werk der Geschichte der Philosophie, in welchem er sich recht eigentlich als denkender Verstand gestaltet.

§. 2.

Die festen Fortschritte in der Geschichte der Philosophie haben wir also nicht unmittelbar in dem Gewinn neuer philosophischer Wahrheiten, sondern in den neuen Formen der Auffassung der Wahrheit, in den Formen der Denkweise zu suchen. So wie ein Zeitalter das andre an Selbsterkenntniß übertrifft, nähert es sich von untergeordneten nur relativ richtigen Ansichten immer mehr der Wahrheit schlechthin. Die eigenthümlich philosophische Selbsterkenntniß ist aber am allernächsten bedingt durch die Bildungsstufen der Reflexion, denn hier suchen wir das Innerste der Selbsterkenntniß, das Erkennen des Erkennens. Der Geist entwickelt sich in der Geschichte der Philosophie immer unmittelbar in der innern Auffassung unsrer Ueberzeugungen durch Denken. Die Geschichte der Philosophie ist also Geschichte der logischen Fortbildung unsers Geistes, sie ist die Entwicklung der Kunst zu abstrahiren. Denn das eigne der gedachten Er-

kenntniß im Gegensatz der anschaulichen Vorstellungsweisen besteht im Gebrauch der allgemeinen Vorstellungen, das heißt der Abstractionen; die wahre Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Abstractionen; richtigere Abstractionsweisen sind die ächte neue Ausbeute in ihr.

Diese Behauptung spricht sich denn auch durch den bekannten Satz aus, daß man nicht die Philosophie, sondern nur das Philosophiren zu lehren im Stande sei. Eine nur übertragene Philosophie ist gar keine; philosophische Erkenntniß kann wahrhaft nur selbstdenkend ergriffen werden. Aehnlich steht es wohl auch in der Mathematik, aber in dieser kann man dem Schüler doch die einmal erfundene Wahrheit selbst zeigen, so daß er sie gradezu lernend gewinnen kann. In philosophischen Dingen gelingt dies aber nicht; ich kann den Schüler nur durch Uebung und nachhelfende Uebersicht leiten, daß er mit mir philosophirend sich selbst eine Ansicht verschaffe. Die wahre Geschichte der Philosophie ist also eine Geschichte des Philosophirens. Philosophie besaß im Grunde der erste wie der letzte; aber die ersten philosophirten noch gar nicht, dies wollte erst erfunden sein. In der Geschichte der Philosophie kommt daher alles auf die logische Thätigkeit des Verstandes an, und die methodischen Aufgaben sind in ihr die entscheidenden.

Die Philosophie will die Wahrheit der Vernunft aussprechen. Die Vernunft ist das eine immer gleiche Vermögen zur Philosophie, welches allen Denkern von Beginn her auf die gleiche Weise gehört, der denkende Verstand hingegen ist das bildsame Vermögen des Ausspruchs, welches allein Geschichte hat und ihre Perioden bestimmt. Nicht in den Producten der subsumirenden Urtheilskraft, nicht in den Versuchen zu systematischer Darstellung der Gedanken, sondern nur in der Thätigkeit

der erfinderischen reflectirenden Urtheilskraft, welche den systematischen Versuchen die Grundlage bereitet, haben wir in den Philosophemen einzelner Denker den Geist zu suchen, welcher sich fortschreitend in der Geschichte der Philosophie ausbildet.

Dieses einmal festgestellt, können wir nach den Gesetzen der logischen Ausbildung des Geistes leicht überschlagen, welche Hauptforderungen an die Geschichte der Philosophie gemacht werden müssen. Sie sind:

1) Selbst denken zu lernen.
2) Die Abstractionen zu erfinden.
3) Die Bedeutung der Abstractionen verstehen zu lernen.

Selbstdenken ist das erste Erforderniß, denn alle diese Ausbildung des Geistes ist unser eignes Werk. Das Selbstdenken muß aber aus Tradition, aus Ueberlieferung und Nacherzählen fremder Gedanken herausgebildet und davon befreit werden; es muß weiter sich selbst über bloße Dichtung erheben, indem die Kraft des Verstandes sich selbst die Gesetzmäßigkeit im Denken giebt. Wo philosophische Gedankenbildung ins Leben treten soll, da muß dieses Selbstdenken walten, der philosophische Gedanke steht daher in der Geschichte immer theils der passiven Ueberlieferung, theils der nur dichterischen Gedankenbewegung entgegen.

Mit dem Selbstdenken entwickelt er sich aus diesen beiden und sogleich fängt ihm auch die Erfindung der Abstractionen, der allgemeinen Vorstellungsarten an. Die menschliche Erkenntniß entwickelt sich nemlich allmählich vom Standpunkt der Wahrnehmung und sinnlichen Anschauung aus; sie fängt vor dem Bewußtsein immer mit der Erkenntniß einzelner Thatsachen an. Ueber diese hinaus

zum allgemeinen und möglichen muß ſich der denkende Verſtand erſt ſelbſt helfen, indem er ſich die logiſchen Werkzeuge erfindet und bereitet. Nur mit Hülfe dieſer Logik geht das träumende Gedankenſpiel des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufes und der Einbildungskraft allmählich in beſtimmte Gedanken und ſelbſtthätige Anerkennung der Wahrheit über.

Dieſe logiſche Ausbildung beſteht nun in Sprache und Abſtraction, in Wort und Begriff. Dieſer beiden nimmt ſich anfangs die unwillkührliche Aſſociation der Einbildungskraft an, indem ſie natürliche Bezeichnungen durch das gewöhnliche in den Verbindungen und natürliche Verallgemeinerungen erzeugt. Der denkende Verſtand aber muß erſt ſelbſtthätig dieſe Abſtractionen von den Vereinzelungen der Beiſpiele befreien und ſich ſo die beſtimmten allgemeinen Vorſtellungen ſelbſt geben; er muß die Bezeichnung nach Aehnlichkeit und Bild in eine Bezeichnung mit für ſich bedeutungsloſen Charakteren umwandeln.

Für die Erfindung der Abſtractionen haben wir daher im allgemeinen zu fordern 1) eine lebendige lebende Sprache, in der ſich der Gedanke entwickelt, und 2) in dieſer Sprache Schärfe der Abſtraction, Beſtimmtheit der allgemeinen Vorſtellungen.

Die Ausbildung der Logik macht ſich in und mit der Sprache, ſie iſt die Sprachbildung ſelbſt. Rhetorik iſt hier eigentlich die Kunſt, die im Leben gilt. Aus dieſer ſcheiden ſich erſt allmählich, wie es uns die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie ausweiſt, die beſondern Aufgaben der Grammatik und Logik.

Für die Schärfe der Abſtraction ſind nemlich in der Sprache die Haupterforderniſſe, feſte Ausbildung der grammatiſchen Formen und Uebergang

von bildlicher Bezeichnung zu für sich bedeutungslosen Zeichen.

Sprache oder Gedankenbezeichnung bildet sich zunächst aus für das Bedürfniß der Gedankenmittheilung als Zeichensprache von sehr verschiedenen Arten, als Gebehrdensprache, Tonsprache, Schriftsprache, aber die lebendige Bedeutsamkeit und die Bequemlichkeit werden bald der Tonsprache den Vorzug vor den andern geben. Ja die Möglichkeit einer selbstständigen Philosophie und bestimmter Fragen nach der Wahrheit fordert schon Tonschriftsprache, das Wort und nicht der Gedanke soll geschrieben werden, damit die Abstraction Freiheit und Schärfe bekommen könne. So scheint geschichtlich die Erfindung der Buchstabenschrift zuerst in der philosophischen Ausbildung über bloß anschaulich bildliche Festhaltung philosophischer Wahrheiten hinaus geführt zu haben. Die Griechen waren ja wohl das erste Volk in unsrer Geschichte, dessen freie Geistesbildung durch Buchstabenschrift unterstützt werden konnte. Eine Schriftsprache, welche so, wie man uns die der Chinesen geschildert hat, die Gedanken selbst schreiben will, wird nie scharfe Zeichen für die allgemeinen philosophischen Vorstellungen erhalten und noch weniger dient dafür Infinitivensprache oder irgend ähnlich unbeholfene Grammatik.

Aber selbst bei der schärfsten Ausbildung der Grammatik gelingt noch keine wahrhaft philosophische Gedankenausbildung, so lange die bildliche Bezeichnung in der Sprache die vorherrschende bleibt. Jede Bilderbezeichnung und jede unklare Metonymie hindert die Schärfe des Gedankens, indem Gedanke und Zeichen, je lebendiger das Bild ist, um so mehr in eins zusammenfließen. In lebendigen Bildersprachen kann die Philosophie nicht über die Anschaulichkeit philosophischer Dichtungen hinaus kom-

men; man kann in ihnen nicht einmal theoretiſche Fragen ſcharf ausſprechen, die Antwort durch ein Bild hat ſchon den Werth der Erklärung.

Philoſophie und Sprache müſſen ſich gegenſeitig einander bilden. Dabei aber kommt der Denker in Widerſtreit mit den dichteriſchen Intereſſen der Sprache. Dichter fordern lebendigen bildlichen Ausdruck und Reichthum ſymboliſcher Deutungen, ihnen räumt das Volk gern das Recht der Sprachbildung ein, weil man mit Luſt an Leben gewinnt. Philoſophen hingegen zerſtören die Lebendigkeit des Ausdrucks, zernichten das Bild mit mühſamen Aenderungen, mit denen anfangs nur wenigen gedient ſein kann. In der That werden aber geſunde Philoſophen nie einer Sprache ſchaden, denn ſie machen nur an eine kleine Anzahl Wörter Anſprüche, und läßt man ihnen dieſe, ſo wird am Ende dem Volke und den Dichtern mitgeholfen. Auch die bildliche Gedankenfülle gewinnt an Feſtigkeit und Strenge der Zeichnung, wenn in der Sprache ein durch ſcharfe Abſtractionen gebildetes Gedankengerüſte zu Grunde liegt; dagegen die Sprache ohne Schärfe der Abſtraction auch nur verwiſchte Bilder von unbeſtimmter Deutung liefern kann. Klar zeigt dies die Vergleichung orientaliſcher und griechiſcher Dichtungen. Auch der Geſchmack hat ſich erſt zugleich mit der ſcharfen Auffaſſung der allgemeinen Vorſtellungsarten bilden können.

So giebt es für die Philoſophie eine rhetoriſch relative Wahrheit, bedingt und beſchränkt durch das Geſetz einer einzelnen Sprache. Wer aber Geſchichte der Philoſophie erzählen will, muß ſich über dieſe zur Wahrheit ſchlechthin erhoben haben, nicht der Sprechweiſe und Denkweiſe einer beſtimmten Sprache, ſondern den Geſetzen der Abſtraction ſelbſt huldigend. In einer gegebenen Sprache kann ich mich den philoſophiſchen

Fragen nur bis an eine bestimmte Grenze nähern, nach Verhältniß des Geistes ihrer Abstractionen. Nur so weit lassen sich in ihr philosophische Antworten geben, als in ihr die philosophischen Fragen ausgesprochen werden können. Je bildlicher die Sprache ist und je stumpfer ihre Abstractionen sind, desto weniger wird hier gefordert, und desto weniger läßt sich leisten. Die wahre Philosophie hingegen fordert die unbildlichste, am besten und schärfsten abstrahirte Sprache. Dem Unkundigen schmeicheln leicht die abgestumpften Abstractionen und die bildlichen Philosopheme der Vorzeit, indem der mehr träumende, unbestimmte Ausdruck und die symbolische Deutung den Anschein eines tiefern Blickes und einer lebendigern Vereinigung des Ganzen geben. So sehnen sich manche bei uns wieder nach alten Ansichtsweisen fälschlich zurück, weil sie das wissenschaftliche Interesse nicht klar genug kennen.

Soll die Philosophie fortschreiten, so muß sich der Gedanke in einer frei bildsamen Sprache bewegen; eine zu Ende gebildete Sprache hat ihre Philosophie und ist keiner weiter mehr empfänglich. Philosophiren läßt sich daher nur in einer lebenden und lebendigen Sprache. Der lebenden Sprache setzt man nemlich die todte entgegen, welche von keinem Volke mehr gedacht wird. Für diese giebt es ein Gesetz des classischen Ausdrucks, durch welches sie abgeschlossen ist und sich der Fortbildung philosophischer Ansichten entzieht. Der lebendigen Sprache aber setze ich die verknöcherte entgegen, deren sich kein einzelner Denker oder Dichter mehr bemächtigen darf, indem ihre ganze Ausbildung erbliches Nationaleigenthum geworden ist. Hier lähmt Sprachdespotismus das Selbstdenken. Phrasen sind hier gleichsam erstarrte Gedankenkrystalle, und eine Sprache, welche, wie z. B. die französische, großentheils nicht aus freien Wörtern, sondern aus festen

Phra-

Phraſen beſteht, hemmt in hohem Grade das fortbildende Selbſtdenken. Der Contraſt der deutſchen und franzöſiſchen Sprache kann dieſen Gedanken mannichfach erläutern. Dem Geiſt der franzöſiſchen Sprache iſt der philoſophiſche Empirismus tief eingewachſen und in ihm ſprachlich verknöchert, dazu war jede neue Sprachbildung von wegen der Akademie verboten, daher ließ ſich vom transcendentalen und vom rein ſittlichen ſo ſchwer genau in dieſer Sprache ſprechen. Oft zeigte ſich dies bei den Verſuchen franzöſiſcher Denker, ihren Landsleuten über unſern Kant zu berichten. Denker wie Villers und Degerando, welche im Deutſchen deutſche Philoſophie kennen, ſprechen doch im franzöſiſchen Empirismus, wenn ſie ihre Gedanken ins Franzöſiſche übertragen. Faſt möchte es wohl dem Ancillon allein gelungen ſein, unſre Gedanken in voller Schärfe dort auszuſprechen, denn auch die neueſten, welche ſich mit der Geſchichte der Philoſophie ſo umfaſſend bekannt zeigen, führen unſre Gedanken zuletzt auf ihren Empirismus oder ganz auf Descartes zurück.

§. 3.

Nur in der Fortbildung einer lebendigen Sprache können alſo die Fortſchritte der philoſophiſchen Geiſtesbildung gewonnen werden. Aber dies iſt nicht Sache des einzelnen Denkers, ſondern Sache der ganzen Volksgemeinſchaft, und doch werden die Fortbildungen der ſcharfen Abſtractionen Schritt vor Schritt durch das Eingreifen einzelner Denker gewonnen werden müſſen. So ſind hier Platon und Ariſtoteles die Lehrer der Jahrhunderte. Wir müſſen daher dieſes Verhältniß des Einzelnen zur Fortbildung des Ganzen genauer beachten. In der Fülle des Lebens, die ſich in der Geſchichte der Menſchen bewegt, iſt es ſchwer aus der unerfaßlichen Menge des einzelnen Le-

bens die großen Bewegungen des Ganzen hervorzuheben. Jeder Einzelne fängt sein Leben von vorn, von neuem an, er muß gleichsam alle früheren Stufen selbst durchlaufen, nur daß das Leben mit seiner schon gewonnenen Ausbildung und besonders die schon gegebene Sprachausbildung ihn schnell weiter leitet. Indessen wird hierdurch doch bewirkt, daß jede Zeit in ihren geistigen Entwickelungen mannichfach alle früheren wiederholt. Und der Einzelne wird auf jeden Fall fortgebildet nur vermittelst der Belehrungen seiner Zeit und seiner Vorzeit. Nur vermittelst dieser fortwirkenden obschon oft verkannten Belehrung, die nicht nur bestimmt, auf welche Weise Jeder spricht, sondern auch, wie er widerspricht, bewegt sich der Geist des Ganzen. Dies wendet sich unmittelbar auf die Geschichte der Philosophie an. Der Verstand ist nemlich überhaupt das Bildungsfähige im Menschen. Durch das aber, was er in die Geschichte der Philosophie giebt, steht diese mit der Geschichte der Menschen überhaupt und mit der Geschichte der Wissenschaften in Verbindung. Der wissenschaftliche Geist nemlich, wo er sich auch zeigen mag, ist ursprünglich philosophisch, denn der Philosophie gehört die innere eigene Willenskraft des Geistes, durch die wir denkend die Wahrheit selbst bewußt in unsre Gewalt bringen.

In der Geschichte der Wissenschaften gehört also der Philosophie gerade der Theil, der das innere Leben der Vernunft selbst darstellt. Die äußere Bereicherung durch Erfahrung ist ihr zunächst fremd, aber soll diese wissenschaftlich in Besitz genommen und zum Eigenthum des Geistes gemacht werden, so muß der Anstoß doch von der Philosophie ausgehen. Durch philosophischen Geist geschieht es, daß die Reflexion in die Wissenschaften eingreift, und damit diese erst sich selbst sichert. Technische Auffin-

dungen faßt der Kunſtfleiß und benutzt ſie, wie der Zufall ſie ihm zur Hand weiſt, daß aber die Erfahrenheit einer Zeit der andern ſicher erhalten werde, daß nicht immer wieder von neuem angefangen werden müſſe, wohl auch, daß man mit Erfahrung der Anwendung hülfreich entgegen komme, leiſtet nur der theoretiſche Sinn in den Wiſſenſchaften, und dieſer iſt überall von philoſophiſchem Urſprung.

Daher zeigt uns die Geſchichte der Philoſophie zugleich die Form des Fortſchreitens für die ganze Geiſtesbildung in der Geſchichte der Menſchheit. So wenig von dieſem Philoſophie iſt, ſo wird doch der Geiſt jedes Zeitalters, es werden die Perioden in der Geſchichte der Menſchheit ſich doch meiſt den Stufen der Fortbildung in der Philoſophie analog zeigen, denn es erſcheint in der Philoſophie deſſelben Geiſtes Entwickelung in ſeinem innerſten Leben.

Dieſen Gedanken müſſen wir nun mit dem obigen verbinden. Die Fortſchritte in der philoſophiſchen Geiſtesbildung, ſagten wir, können nur durch die Kraft einzelner Denker gewonnen werden, und beſtehen im tiefſten Grunde in den methodiſchen Erfindungen, in der Fortbildung der logiſchen Form unſrer Gedankenverbindungen. Jetzt aber ſehen wir daneben: jeder Denker iſt Sohn ſeines Volkes, Kind ſeiner Zeit; die ganze Bildung des Volksgeiſtes ſeiner Zeit beſtimmt ihm ſeine Welt- und Lebensanſicht. Auf die Geſchichte der Philoſophie wirkten alſo mächtig ein alle diejenigen, welche auf die Aenderungen der Welt- und Lebensanſichten der Völker in Staat und Religion einwirkten. Aber für den ſichern Fortſchritt der philoſophiſchen Beſonnenheit im Selbſtdenken müſſen wir dieſe Intereſſen von denen der logiſchen Fortbildung geſondert beachten.

Auf eine ähnliche Weise, wie in jedem Gebiet der Erfahrungswissenschaften begreiflich die Entdeckung der Erklärung des entdeckten vorausgehen muß, finden sich die Verhältnisse auch bei neuen Aufklärungen der Sachen reiner Einsicht. Selbst die Erfindungen in rein mathematischen Forschungen gelingen meist zuerst in unvollständigen Inductionen, und fordern dadurch den Erfinder erst auf, einen strengen Beweis des neu bemerkten zu suchen. Noch viel durchgreifender trifft dies die philosophischen Forschungen. Keinem Philosophen werden seine philosophischen Meinungen dadurch zur Ueberzeugung, daß er ihnen ihre systematischen Beweise oder andern wissenschaftlichen Begründungen beigiebt, sondern Leben und Schule bringen ihm erst Welt- und Lebensansicht in seine Ueberzeugungen, und für die schon gewonnenen bietet er dann seine logischen Hülfsmittel auf, um sie wissenschaftlich zu rechtfertigen. Welt- und Lebensansichten erfindet kein Denker sich selbst, er muß sie vielmehr aufnehmen, so wie sie ihm durch seine Lehrer und besonders durch die Bildungsstufe im öffentlichen Leben seines Volkes zugeführt werden. Mag er da fortbildend oder streitend eingreifen, jedesmal hatte ihm das Leben erst seine Ueberzeugungen von dem festgestellt, was die großen Zwecke und Ziele des Menschenlebens und also auch seiner Forschungen sein sollten. Erst unterthan dieser Aufgabe sucht er dann seine logische Kunst zu verwenden, um seine Ueberzeugungen zu rechtfertigen, und in dieser logischen Fortbildung zeigt dann eigentlich erst der einzelne Lehrer seine eigenthümliche Erfindung.

Dieser Behauptung wollen wir unsre Kunstsprache näher anzupassen suchen. Unter der hier genannten logischen Ausbildung ist nemlich nicht nur die Ausbildung der Denkformen selbst, nicht nur die Ausbildung der Logik zu verstehen, sondern die Ausbildung aller allgemeinen Vor-

ſtellungsweiſen der Denkweiſe nach auch in allen Anwendungen. Dahin gehört neben den Denkformen der Logik, die Handhabung aller allgemeinen Anſichten aus der Erfahrung, die Handhabung aller mathematiſchen Abſtractionen und beſonders die Ausbildung und Handhabung aller metaphyſiſchen allgemeinen Vorſtellungsweiſen. In dieſem zuſammengenommen beſteht jene oben genannte logiſche Form der philoſophiſchen Ausbildung. Wir wollen dies Ganze daher beſtimmter mit dem Namen der Dialektik bezeichnen, ſo daß wir unter der Dialektik eines Philoſophen die Verbindung der Formen ſeiner logiſchen und metaphyſiſchen Ausbildung verſtehen.

Der ſo entſtehenden Unterſcheidung zwiſchen der Welt- und Lebensanſicht und der Dialektik der Denker gemäß erſcheint alle Fortbildung und aller Streit in der Geſchichte der Philoſophie zweigeſtaltig. Der höchſte Streit iſt der um die Welt- und Lebensanſichten ſelbſt, welcher eigentlich ein Streit der Philoſophen überhaupt mit ihren Gegnern, nemlich ein Streit des Selbſtdenkens gegen die bloße Ueberlieferung, gegen die bloße Aufnahme fremder Meinungen iſt. Der andere untergeordnete iſt unmittelbar der Streit der Philoſophen untereinander, dieſer gilt die Dialektik, die Anſichten über die wiſſenſchaftlichen Methoden zur Ausbildung unſrer philoſophiſchen Ueberzeugungen. Nach dem erſten unterſcheiden ſich die Glaubensausſprüche und Lebensanſichten der Völker, nach dem andern die Lehrmeinungen in den philoſophiſchen Schulen.

Die großen Welt- und Lebensanſichten bleiben in der Geſchichte der Philoſophie weit länger dieſelben und nur nach den Abänderungen der Dialektik wechſelt die Rede von Tag zu Tag ihre Form, nur daß bei den einzelnen Ausbildungen der Syſteme der Blick des einzelnen Mannes

mehr oder weniger umfassend, der Grad seiner Geistes-kraft größer oder kleiner sein kann.

§. 4.

Um bei der Erfindung der Abstractionen die Schärfe derselben zu sichern, kann dem vorigen gemäß die wahre innere Geschichte der Philosophie nur im strengen Verbande der philosophischen Schulen fortschreiten, so widerstreitende Verzweigungen die mangelhafte Ausbildung der Dialektik auch untergeordnet in die Fortbildung der Schulen geworfen haben mag. Durch diese Schulbildung soll nun nach der Erfindung der Abstractionen endlich besonders noch gewonnen werden, daß die Bedeutung der Abstractionen genauer verstanden werde. Dies ist es, was in der Geschichte der Philosophie bei weitem als die schwierigste Aufgabe erscheint. Die Sprache des Aristoteles hat schon eine so weit gediehene Schärfe der Abstraction, daß hier für die Erfindung der allgemeinen Vorstellungsweisen schon fast alles geleistet wäre, wenn zugleich hätte klar werden können, wie die allgemeinen Vorstellungsweisen für sich nur als die Werkzeuge der denkenden Selbstbeobachtung und nicht als die constituirenden Bestandtheile unsrer Welterkenntniß zu beachten seien.

So aber hat die große Willkührlichkeit in der Bildung der philosophischen Abstractionen *) das schwankende in die Fortbildung gebracht, welches nur durch die Befriedigung dieses letzten Bedürfnisses **) beseitigt werden kann. Die sichere Hülfe kann uns hier nur von der festen Ausbildung der psychischen Anthropologie kommen. Die Selbsterkenntniß der Vernunft verschafft uns

*) Vergl. mein System der Metaphysik S. 129.

**) S. eben das. §. 26.

allmählich eine immer genauere Kenntniß ihrer eignen innern Thätigkeiten, wodurch uns auch für die Denkformen und metaphyſiſchen Erkenntnißformen eine Stelle ihres Urſprungs in unſerm Geiſte gezeigt wird. Dadurch erhalten wir eine philoſophiſche Topik, durch welche die Mühe erſpart und die Schwierigkeit umgangen wird, mit den allgemeinſten Begriffen ſelbſt reflectirend die philoſophiſchen Grundtheile zu erzeugen, indem wir dieſe Abſtractionen ſchon nach ihrer Stelle in unſrer Vernunft nach den Geſetzen des mathematiſchen und ethiſchen Schematismus der Kategorien geſetzmäßig zu verbinden im Stande ſind, und zugleich einſehen, daß die Abſtractionen ſelbſt nur Formen der innern Selbſtbeobachtung ſind und einzig dem Denken gehören, ohne die Gegenſtände der Erkenntniß ſelbſt zu beſtimmen.

Dieſes Verhältniß der pſychiſchen Anthropologie zur Philoſophie wurde erſt in neuerer Zeit ſeit Locke und Leibnitz beſſer verſtanden, und uns iſt es aufbehalten geblieben zu verſuchen, ob wir ihm vollſtändige Deutlichkeit zu geben vermögen. Pſychologie iſt freilich von Anfang an in der Philoſophie mit behandelt worden, ja ſelbſt das hier fragliche anthropologiſche Verhältniß der Speculationen iſt, gleichſam dem Einzelnen unbewußt, wenigſtens ſeit der Eleatiſchen Schule in der Geſchichte der Philoſophie mit in Anregung. Denn dahin gehört der alte Streit, ob man den Sinnen zu trauen habe, oder dem Verſtande, oder keinem von beiden; dahin gehören alle Verſuche, zur Theorie des Erkennens zu gelangen. Aber erſt die neuere Zeit hat die richtige Stelle dieſer Unterſuchungen, daß ſie nemlich der empiriſchen Pſychologie gehören, einſehen lernen. Die früheren nahmen dieſe Unterſuchungen für metaphyſiſch, ſelbſt Kant hat dieſen Irrthum noch nicht ganz vermieden. Von der Vermei-

dung deſſelben hängt aber die ſichere Klarheit der Philoſophie ab. Dieſe pſychiſche Anthropologie iſt es allein, in der die Philoſophie durch wirkliche Erweiterung unſerer Erkenntniſſe Fortſchritte macht, indem die Abſtraction ſelbſt Gegenſtand der Beobachtung nemlich der innern Erfahrung wird.

Dieſer letzte Dienſt, den wir für die philoſophiſche Methode von der pſychiſchen Anthropologie fordern, gehört der von uns geforderten gänzlich ſubjectiven Wendung der Speculation *), womit die Anforderungen an die kritiſche Methode in der Philoſophie vollendet werden. Wir erkennen daher das Ziel der ganzen dialektiſchen Fortbildungen der Philoſophie in dieſer vollkommneren Ausbildung der philoſophiſchen Anthropologie, in welcher allein das volle Verſtändniß der Bedeutung der Abſtractionen durch die anthropologiſche Kritik der Vernunft gewonnen werden kann.

---

2. Unſre Anſicht vom Ganzen der Philoſophie.

§. 5.

Die von uns geſtellte Aufgabe der wahren innern Geſchichte der Philoſophie fragt nicht eigentlich nach den äußeren Schickſalen in der Fortbildung der Philoſophie, ſondern nach dem Fortſchritt der Gedankenentwickelungen ſelbſt. Es kommt hier zunächſt nicht darauf an, bei welchem Volke und in welcher Sprache ſich eine beſtimmte Entwickelung der philoſophiſchen Einſichten unter den

---

*) Syſt. der Metaph. §. 22.

Menſchen zeigte, nicht darauf, wer die einzelnen Männer waren, deren Geiſteskraft die Entwickelung förderte, nicht darauf, wie ein beſtimmter Aberglaube lähmend oder anregend eingriff, die Vorausſetzung heiliger Sprüche das Urtheil beſchränkte oder zur Entfeſſelung anreizte. Unſre Aufgabe betrifft vielmehr nur die wahren Fortſchritte der Aufklärung des philoſophiſchen Geiſtes ſelbſt, ſo wie ſich dieſe erſt mittelbar in den äußern Erſcheinungen der Geſchichte der Philoſophie kund geben, indem ſie von allen jenen Aeußerlichkeiten bald verhüllt, bald zurückgedrückt worden ſind. Für dieſen Zweck kann nur die wiſſenſchaftliche ſyſtematiſche Ausbildung der philoſophiſchen Einſichten in einer lebendigen Sprache und nach ſtrenger Schulbildung von Bedeutung ſein *).

Nur dieſe wiſſenſchaftliche ſyſtematiſche Entwickelung der Gedanken giebt eine eigentliche Geſchichte, das heißt eine die Zeiten hindurch fortlaufende Entwickelung der Philoſophie. Denn die philoſophiſchen Gedanken ſind die dem menſchlichen Geiſte allgegenwärtigen. Wo nur irgend unter den Menſchen die Sprache zu einigem Reichthum mit Klarheit und Lebendigkeit erwachſen iſt, lernt der Menſch von dem Wahren und dem Guten ſprechen, da zeigen ſich die Ideen des Wahren und Guten in ihren gegenſeitigen Beziehungen und Verbindungen. Ein ſtarker Geiſt der Vorwelt wird oft eine ſolche Idee kraftvoller, gleichſam eindringender ohne wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit ausſprechen, als weit ſpäter die fortgebildete Wiſſenſchaft vermag. Dies trifft alle reinen ſittlichen Ideen, alle großen und erhabenen Ideen der Religionsphiloſophie.

*) Vergleiche meine Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie. Heft 1. Vorrede.

Menschenwürde und Einheit Gottes sind so zu allen Zeiten erkannt worden. Besonders sind hier die Dichter oft weiser gewesen als Priester und Philosophen.

Dieser Ansicht gemäß liegt also in der streng in der Schule fortgebildeten systematisch wissenschaftlichen Form der philosophischen Einsichten der fortlaufende Faden, an dem die wahre Geschichte der Philosophie sich abspielt. Vermittelst dessen bietet sich für unsre Aufgabe eine Methode kritisch geschichtlicher Forschungen an, welche bei bloß äußerlicher Behandlung nicht angewendet werden kann. Wir müssen nemlich von dem Standpunkt unsrer Schule aus voraussetzen, daß wir das ganze Gedankengefüge der Philosophie schon klarer verstehen, als diese oder jene Periode der Vorzeit, daß wir daher das eigenthümliche fremder und früherer Weltansichten und Lebensansichten, so wie die periodischen Wendungen der Dialektik schärfer aufzufassen und zu vergleichen vermögen. Dadurch wissen wir von den Lehrmeinungen Einzelner oft weit mehr zu errathen, als was in den ausgesprochenen Worten selbst liegt. Wir werden dadurch vorzüglich in Stand gesetzt bei unvollständiger Ueberlieferung alter Lehren doch den Geist derselben im Ganzen zu errathen.

So zeigt die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, sobald sie mehr als Excerptensammlung sein will, fortwährend den Einfluß dieser Methode, aber gewöhnlich verwirft der folgende die demgemäß gemachten Anordnungen des früheren. Brucker ordnete fremde Meinungen nach Wolf's System, Tennemann als Kantianer, Ast nach einigen Grundgedanken der Schule Schelling's; andere verwerfen jede von diesen Anordnungen, und Viele mögen die ganze Weise nicht, indem sie dem Gebrauch dieser Methode überhaupt entgegentreten. In der That aber ist kein Beurtheiler der Geschichte

der Philoſophie im Stande dieſe Methode ganz zu vermeiden. Wer ſelbſt keine philoſophiſche Anſicht hat, kann auch die eines Andern nicht faſſen, und wer eine hat, muß die eines Andern mit der eigenen vergleichen, um ſie aufzufaſſen und zu beurtheilen. Habe ich in meiner Anſicht gefehlt, ſo wird dies veranlaſſen, daß ich auch Andere mißdeute. Sollen dieſe nun weniger mißdeutet werden, ſo wird es nicht genug ſein, ſie beſſer zu ſtudiren, ſondern vorzüglich muß auch ich zu beſſerer eigner Einſicht gelangen.

Dabei iſt aber wohl zu beachten, daß die Anwendung unſrer Methode keineswegs darin ſich zeigen ſoll, daß wir die Lehren eines andern Denkers in unſre eigne Anſicht vergleichend umſtellen, ſondern dagegen wollen wir gänzlich proteſtiren und anſtatt deſſen fordern: daß eines jeden Denkers eigne Welt- und Lebensanſicht dargeſtellt, und ein jeder nach ſeiner eignen Dialektik aufgefaßt werde. Um nun dies leiſten zu können, muß ſowohl die Kenntniß des Beurtheilers vom ganzen Syſtem philoſophiſcher Einſichten hinlänglich fehlerfrei ſein, als auch ihm eine richtige Anſicht von der nothwendigen geſchichtlichen Entwickelung der Philoſopheme in der Sonderung von Weltanſicht und Dialektik zu Gebote ſtehen. Fehlt hier das eine oder andere, ſo kann dieſe Methode keine brauchbaren Ergebniſſe verſchaffen.

Kennen wir die Bildung der Zeit eines beſtimmten Denkers nicht, ſo können wir ihn als Philoſophen überhaupt nicht genau verſtehen. Ihn aber nur nach den Ergebniſſen unſrer Zeit zu loben oder zu tadeln, bleibt von geringer Bedeutſamkeit.

§. 6.

Um für uns Vortheile von dieſer Methode zu erhalten, und um uns mit Anderen über ihre Anwendung zu verſtändigen, müſſen wir die eigenthümlichen Geſetze unſrer Dialektik und unſrer Weltanſicht vorläufig genauer beſprechen.

Für das eigenthümliche unſrer Weltanſicht kommt alles auf den einen Platoniſchen Gedanken von der Selbſtſtändigkeit der Geiſteswelt an, welchen wir in der nach Kant ſogenannten Lehre vom transcendentalen Idealismus verbunden mit der Lehre von der religiöſen-äſthetiſchen Weltanſicht ausführen.

Wir wiſſen, wie in den menſchlichen Beurtheilungen von Welt und Leben immer die wiſſenſchaftliche Beurtheilungsweiſe nach endlicher Wahrheit mit der gläubigen nach ewiger Wahrheit in Verbindung ſteht. Die erſte Beurtheilungsweiſe giebt die wiſſenſchaftlichen Weltanſichten, die Naturanſichten, erklärlich nach ſinnlicher Wahrnehmung aus den nothwendigen Naturgeſetzen. Dieſe Weltanſicht bleibt aber immer an Unvollendbarkeit und Verhältnißmäßigkeit gebunden. Die andere die gläubige Beurtheilungsweiſe hat ihre Wahrheit nur in der Selbſtthätigkeit der Vernunft, und entwickelt ihre Ausſprüche immer in der Entgegenſetzung des Vollendeten und in ſich Beſtehenden gegen jene Unvollendbarkeit vermittelſt der Ideen vom Abſoluten.

Die erſte, die wiſſenſchaftliche Weltanſicht, entwickelt ſich mit Erfahrung und Demonſtration; ſie giebt die science exacte der Franzoſen. Die andere, die gläubige Weltanſicht der ewigen Wahrheit, iſt die der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes. Die Grundwahr-

heiten der Ethik von dem nothwendig Guten und Schönen geben ihr das Leben; sie setzt Glaube und Ahndung dem Wissen entgegen; wir denken ihre Grundgedanken durch die sittlich bestimmten Ideen vom Absoluten, aber wir erleben sie nur in den ästhetischen religiösen Vorstellungsweisen.

Die dieser Weltansicht eigene Unterscheidung der endlichen Wahrheit einer bloßen Erscheinung der Dinge für den Menschen von der ewigen Wahrheit des an sich bestehenden Geisteswesens der Dinge gewährt allein innere Uebereinstimmung in unsern metaphysischen Erkenntnissen, indem sie allein die theologischen Ideen und geistige Ansicht der Dinge von der Urschlammlehre von einer unentstandenen Materie zu befreien im Stande ist.

Ohne die Freiheit dieser Lehre bleibt die geistige Ansicht der Dinge immer von der körperlichen abhängig, und anstatt der freien Schönheit in der sittlichen Weltansicht bleibt für die Theorie des erscheinenden Geisteslebens immer noch irgend eine Art geschmackloser Hypothese stehen, nach welcher der Geist wo nicht ganz doch beinahe eine sehr feine Luft oder eine sehr feine Art eines impalpabeln Schleimes sein soll. Ferner ohne die Freiheit dieser Lehre läßt sich nie die Gottheit als absoluter Welturheber, sondern nur als Weltformer denken, oder noch consequenter bleibt eigentlich wie bei neueren Schwärmern, namentlich bei Schelling, nur eine Vorstellung von der Gottheit nach der Analogie eines Sonnensystems oder gar einer Maschine stehen, in welcher die Gegenwirkungen von Qual und Liebe den Verstand in Gott aus der Natur in Gott herausbilden.

Die allein richtige Ansicht trennt aber die Wissenschaft von der dichterisch ahndenden Weltansicht und fordert diese Scheidung von dem scharfen philosophischen Urtheil. Darum wird uns in der Geschichte der Philosophie das

Verhältniß der Wissenschaft zur religiösen Dichtung so wichtig. Dem Leben ist mythologisch und dichterisch die Weltansicht der Selbstständigkeit des Geistes in Sprache und Mythus immer die erste. Die mythische Weltanschauung faßt die Welt des Lebens unter Ideen. So lange nun der menschliche Verstand sich über den Traum der Mythen nicht erhebt, giebt es für ihn gar keine Philosophie, aber so wie die Beurtheilung der Dinge wissenschaftlich und erklärend zu werden anfängt, tritt mit der philosophischen Anregung des Gedankens die Körperwelt, welche die ganze mathematische Grundgestalt unsrer Weltansicht giebt, als der erste Gegenstand der Erklärungen vor. Daher ist der größte Streit in der Geschichte der Philosophie der zwischen Mythologie und Naturalismus. Priesterliche Weltansichten fühlen sich vornehm in ihrem mythisch vollendeten Weltgemählde und stoßen, mit Haß oder Verachtung gegen die Naturwissenschaften, den Philosophen von sich. Aber der sich wissenschaftlich fortbildende Verstand ist auf der Seite der Philosophie und der Naturwissenschaften, und setzt gegen den Aberglauben in positiven Mythen die Philosophie von Zeit zu Zeit immer wieder in ihre Rechte ein.

§. 7.

Für das eigenthümliche unsrer Dialektik habe ich auf folgende Instanzen aufmerksam zu machen.

1. Selbstdenken und nicht Tradition. Philosophische Wahrheit ist Sache der eignen Einsicht, und kann nicht durch Erzählung oder Ueberlieferung gewonnen werden. Im Völkerleben stehen hier die geheiligten Sprüche einzelner positiver Religionen, in den gelehrten Schulen die ausgeprägten Philosopheme der einzelnen Schulen neben einander. Da ist das Festhalten an bestimmten po-

ſitiven Religionsanſichten in der Menſchengeſchichte ſo wichtig für die Ausbildung von Gemüth und Willenskraft, aber der philoſophirende Geiſt ſoll ſich daran nicht binden, ihn fördert vor allem, wie einſt zu Athen, wenn der Geiſt der Denker an gar keine poſitive Religionsanſicht gebunden bleibt.

Auf ähnliche Weiſe bedarf die Fortbildung der Philoſophie eine ſchulmäßig geſicherte Sprache, welche geſchont werden ſoll, ſo lange nicht vollkommene Ausbildung der Gedanken Veränderungen zum Bedürfniß macht, aber kein einzelner Denker ſoll ſich von den feſtgeſtellten Sprüchen ſeines Lehrers feſſeln laſſen.

2. Beſonders müſſen wir uns der großen Kantiſchen Entdeckungen erinnern, um durch dieſe unſer beſſeres Verſtändniß zu gewinnen, und uns die Gründe früherer Irrungen deutlich zu machen. Dieſe Entdeckungen beſtehen im allgemeinſten in der Unterſcheidung der logiſchen Formen, mit welchen uns der denkende Verſtand zum Bewußtſein der philoſophiſchen Erkenntniſſe verhilft, von den metaphyſiſchen Formen, in welchen wir dieſe Erkenntniſſe ſelbſt beſitzen.

Die quantitativen Abſtracta, die Begriffe, die Urtheilsformen, Schlußformen und Syſtemformen, ſo wie die Vergleichungsbegriffe, durch welche wir dieſe anwenden, ſind nur ſolche logiſche Hülfsvorſtellungen, vermittelſt welcher wir zum Bewußtſein der allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen unſrer Erkenntniſſe durch die Verbindung der Erkenntniſſe unter den Kategorien gelangen.

Hierher gehört die Unterſcheidung der analytiſchen Urtheile, in welchen wir nur Zergliederungen unſrer eignen Begriffe denken, von den ſynthetiſchen Urtheilen, in welchen wir uns durch die Verbindung verſchiedener

Begriffe der Erkenntniſſe ſelbſt bewußt werden. Lange Zeit und oft wiederholt hat die Verwechſelung der analytiſchen Urtheile mit den nothwendigen Wahrheiten überhaupt die Vorſpiegelung erzeugt, als ob der denkende Verſtand für ſich ein Vermögen der Erkenntniſſe von nothwendigen Principien ſei.

Hierher gehört der Gegenſatz zwiſchen den Urtheilsformen und Reflexionsbegriffen einerſeits, und den metaphyſiſchen Grundbegriffen in den Kategorien andererſeits. Aus der Verwechſelung von dieſen beiden wies Kant die ſogenannte Amphibolie der Reflexionsbegriffe als täuſchenden Grund der Grundſätze von Leibnitzens Monadenlehre nach, aber dieſelben Irrungen werden uns ſchon ſehr früh in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie begegnen.

Hierin liegt ferner der Grund des Geſetzes, daß der menſchliche Verſtand nur ein analytiſcher Verſtand ſei, der Grund des Unterſchiedes einer analytiſchen und einer ſynthetiſchen Vorſtellung vom Weltganzen. Die Wirklichkeit in unſern Erkenntniſſen ſtellt ſich in der Zuſammenreihung der Erfahrungen anſchaulich in den unvollendbaren Formen von Raum und Zeit zuſammen zu einer anſchaulichen ſynthetiſchen Vorſtellung vom Weltganzen. Aber damit wird uns das vollendete Bewußtſein von dem ganzen unſrer Erkenntniſſe nicht zu Theil, ſondern der nothwendigen Beſtimmungen dieſes Ganzen werden wir uns erſt mit Hülfe der abſtracten allgemeinen Ueberſichten bewußt, ſo daß die modaliſche Beſtimmung unſrer Erkenntniß uns erſt zu den allgemeinen und nothwendigen Auffaſſungen von den Naturgeſetzen nöthigt, unter denen wir erſt die analytiſche Vorſtellung vom Weltganzen denken können, über welche uns dann das Bewußtſein der vollendeten Einheit

des

des Ganzen unſrer Erkenntniß erſt vermittelſt der Ideen des Abſoluten erhebt und hier unſre Erkenntniß vollendet.

3. Daher müſſen wir uns hier weiter Kant's großer Entdeckung des Syſtemes der Kategorien und Ideen erinnern.

Schon lange hatte man in der Geſchichte der Philoſophie angefangen die metaphyſiſchen Grundbegriffe zuletzt in Ontologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie zuſammen zu ſuchen. Aber niemand war es gelungen für dieſe Zuſammenſtellung ein Princip zu finden, welches die vollſtändige Ueberſicht des Syſtemes verſchaffte. Hier entſchied Kant's Entdeckung des transcendentalen Leitfadens, das heißt die Nachweiſung des Syſtems der metaphyſiſchen Grundbegriffe an dem Leitfaden der Urtheilsformen. In der Entwickelung der Lehre gewann er uns dadurch noch weit mehr, indem er erſtens durch die Entdeckung der mathematiſchen Schemate für die Kategorien das Syſtem der metaphyſiſchen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft vollſtändig aufzuzählen vermochte, und zweitens eine vollſtändige Darſtellung des Syſtems der transcendentalen Ideen durch die abſolute Beſtimmung der Kategorien erhielt.

4. In Rückſicht der Logik ſelbſt weiſe ich nur auf die wichtigſten Lehren hin.

a) Die Unterſcheidung der Verſtandeswahrheit und der Vernunftwahrheit. Die Lehre vom Verhältniß der Demonſtration zu Definition und Beweis zu Wahrheitsgefühl und Deduction *).

b) Die Lehre von der Verbindung der Erfahrung, Mathematik und Philoſophie im Gan-

*) S. mein Handb. der Religionsphiloſophie §. 9.

zen der menſchlichen Erkenntniß nebſt der dadurch beſtimmten Lehre von den Principien. Die ſinnliche Wahrnehmung giebt die Thatſachen, das Wirkliche in die Erfahrungen; Mathematik und Philoſophie bringen die nothwendigen Beſtimmungen, die Erkenntniß a priori hinzu. Hier iſt die klare Unterſcheidung der Mathematik und Philoſophie wieder Kant's Entdeckung, indem er die Natur der mathematiſchen Erkenntniß durch die Lehre von der Anſchauung a priori aufklärte, und dadurch zugleich das Weſen der nur im Denken zum Bewußtſein kommenden philoſophiſchen Erkenntniß erläuterte.

c) Die Lehre von den Principien. Die Wirklichkeit der Thatſachen beruht unmittelbar auf ſich ſelbſt, und kann nicht aus allgemeinen Geſetzen erklärt werden. Erklärungen aber gelingen nur mit Hülfe der Mathematik, und die menſchliche Wiſſenſchaft bleibt ſo ſtückweis wie dieſe Anwendungen der Mathematik. Endlich die metaphyſiſchen Principien ſind nie conſtitutive Grundſätze, ſondern nur Kriterien, welche durch Induction auf die Thatſachen der Erfahrung angewendet werden müſſen.

d) Die Lehre vom Unterſchied des apodiktiſchen, ſyllogiſtiſchen oder progreſſiven Verfahrens vom epagogiſchen oder regreſſiven, und dann beſonders die Eintheilung des epagogiſchen Verfahrens in das inductoriſche und das kritiſche, welche zur Aufklärung der Baconiſch-Leibnitziſchen methodiſchen Unterſuchungen ſo wichtig iſt *).

5. Für die Metaphyſik iſt ferner noch von der entſcheidendſten Wichtigkeit die Lehre von den Hauptunterſchieden in den metaphyſiſchen Formen der Weltanſichten. Die ausgeſprochene menſchliche Erkenntniß

*) S. mein Syſtem der Logik. §. 97. §. 103—105. §. 126. 127. 128.

vereinigt nemlich in ſich die von verſchiedenen Standpunkten aus gefaßten mit einander verbundenen fünf Weltanſichten, welche ſich von der vollſtändig wiſſenſchaftlichen bis zur religiöſen äſthetiſchen in folgender Weiſe ordnen.

a) Die phyſikaliſche der unveränderlichen Maſſe (ὕλη) und der Bewegung (φορὰ, κίνησις κατὰ τόπον), in welcher die Erklärungen durch Verbindung der αἰτία ὡς ὕλη (Stoff) und der αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως (Kraft) gegeben werden.

b) Die unmittelbar anſchauliche Weltanſicht von den Körpern im Verhältniß zum Geiſt; die Anſicht nach den ſinnlichen Beſchaffenheiten (αἴσθησις und ἐναντιότης) in Verbindung mit den Geſtalten (μόρφη), wobei ſich noch die ſinnliche Anſicht (nach der ποιότης) von der mathematiſchen (nach μόρφη und ἀριθμὸς) trennt.

Hier war es in der Geſchichte der Philoſophie eine große und ſchwierige Aufgabe die Selbſtſtändigkeit der erſten Anſicht feſtzuſtellen. Es iſt dies eigentlich erſt in der Schule Newton's gelungen, obſchon ihre Grundgedanken ſich gelegentlich von Anfang an von ſelbſt aufdringen. Für die frühere Geſchichte der Philoſophie kommt beſonders viel auf den Unterſchied der ſinnlichen und mathematiſchen Anſicht für die zweite Weltanſicht, mit welcher der Verſtand immer anfängt, an. Die nothwendigen Formen dieſer mathematiſchen Anſicht im Gegenſatz gegen die Zufälligkeit der ſinnlichen ſind es eigentlich, für welche die höhere Wahrheit über den Sinnenſchein erhoben wird. Aber dabei kommen unvermeidlich immer theils phyſikaliſche, theils pſychologiſche Anſichten mit in Frage.

c) Die pſychologiſche Weltanſicht der individuellen perſönlichen Menſchen als Geiſter, deren Leben in Zeit und Raum erſcheint. Dieſe zerfällt weiter in die

psychische Ansicht der Selbsterkenntniß, die pragmatische der vermittelnden Gegenwirkung zwischen dem Geist und der Außenwelt, und die politische der geistigen Wechselwirkung in der menschlichen Gesellschaft.

Diese psychologischen Weltansichten bringen zu den Naturgesetzen der beiden ersten die Zweckgesetze und somit die Teleologie hinzu; sie geben zur αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως, dem nexus effectivus, noch die αἰτία οὗ ἕνεκα, den nexus finalis. Und zwar so, daß der pragmatischen Ansicht die teleologischen Gesetze der Vermittelung (Unterordnung der Mittel unter den Zweck) der politischen die Gesetze der Entwickelung, der Erziehung, der allmählichen Ausbildung des Guten und Schönen gehören.

So gab die Nebenordnung der Naturgesetze und Zweckgesetze hier die eine schwere Aufgabe, neben welcher dann noch die andere der Nebenordnung von Materialismus und Spiritualismus steht. Die ersten beiden Ansichten sind nur materialistisch, die psychische fängt an spiritualistisch zu werden, die pragmatische aber ordnet beides dualistisch neben einander, Körper werden von Geistern gebraucht, und beide wirken gegenseitig auf einander ein. Hingegen die politische Ansicht erhebt sich durch ihre ethische Bestimmung zum selbstständigen Spiritualismus, welcher also gehört

d) der ethischen Weltansicht, in der die psychologische durch die Idee der Selbstständigkeit des Geistes in den Ideen der persönlichen Würde und der Unsterblichkeit belebt wird.

e) Diese ethische Ansicht erweitert sich endlich vom Menschenleben zur Weltansicht unter den Ideen von Gott, ewigem Leben und Freiheit zu der religiösen, gläubi-

gen Weltanſicht, welche in Ahndungen äſthetiſch aufgefaßt wird.

§. 8.

Dem vorigen gemäß will ich nur einige der Hauptinſtanzen für die Geſchichte der Philoſophie näher erläutern.

1. Es giebt keine wahre Weltanſicht durch *ſpeculative* Metaphyſik, keine abſolute Einheitslehre in Abſonderung von der Erfahrung.

In der Geſchichte der Philoſophie erſcheint ſehr oft das Trugbild einer reinen Einheitslehre als der eigentlich höheren Wahrheit. Dieſes entſteht aber nur durch die Verwechſelung der logiſchen und metaphyſiſchen Formen, indem man meint im ſelbſtſtändigen reinen Denken eine von aller Sinnesanſchauung geſonderte Weltanſicht des Einen, unveränderlich wahren erhalten zu können; indem man meint, was ſich nicht denkend abſolut erkennen laſſe und was nicht unveränderlich ſei, ſei nicht wahr. Man meint mit dem leeren Begriff vom Sein ſchon das Seiende, das Daſein der Dinge ſelbſt erkannt zu haben.

Dagegen lehrt die wahre Dialektik, nach dem *Kantiſchen* Ausdruck, die *Immanenz* der menſchlichen Erkenntniß. Der Anfang und die Grundlage aller menſchlichen Erkenntniß iſt in den Thatſachen, in dem wirklichen enthalten, aber Thatſachen und wirkliches werden nur erfahrungsmäßig in ſinnlichen Anſchauungen erkannt. Von dieſen kann ſich keine menſchliche Erkenntniß wirklich ſondern, ſondern die Principien der Metaphyſik ſind nur Kriterien, welche durch mathematiſchen Schematismus auf dieſe Thatſachen in der Natur oder durch ſittlichen Schematismus auf die Erkenntniß der menſchlichen Geſellſchaft angewendet werden müſſen, ſo daß auch die Ideen für die Erkenntniß nur Bedeutung erhalten, indem wir das ſinnlich als wirklich erkannte durch ſie deuten.

Wer aber die logiſchen und metaphyſiſchen Formen nicht zu unterſcheiden weiß, der faßt leicht die leere Form des allgemeinen apodiktiſchen Urtheils mit der urſprünglichen formalen Apperception, das heißt mit der metaphyſiſchen Grundvorſtellung von Einheit und Nothwendigkeit in einen Begriff zuſammen, und meint nun durch die leere Urtheilsform ohne einen gegebenen Gegenſtand das Höchſte erkennen zu können. Oder, (da hier doch das Ziel durch Gedankenentwickelung geſucht wird,) es kommt das Ganze auf den in Kant's Dialektik der Kritik der reinen Vernunft ſo ausführlich beſprochenen Fehler zurück. Die Denkkraft nemlich wird in das Schlußvermögen geſetzt, und dieſes als das Vermögen der Erkenntniß der Principien angeſehen, ſo daß man meint durch die bloße Schlußform ohne gegebene Vorausſetzungen die höchſte Wahrheit erſchließen zu können.

So verfolgt uns ſeit der alten Eleatiſchen Lehre dieſes Trugbild durch die Geſchichte der Philoſophie. Man meint die höchſte menſchliche Weisheit ausſprechen zu können, indem man, anſtatt von beſtimmten Dingen zu ſprechen, nur von dem Einen und Vielen, dem Einen und Andern, dem Einen und Keinen, dem Sein und Nichtſein und ſo weiter die leeren ontologiſchen Prädicate hindurch redet.

Dieſer Mißgriff läßt das Philoſophem bei Platon beſtimmter zur Vorausſetzung der Weſenheit des Allgemeinen ausbilden in der ſogenannten Ideenlehre, allein indem Ariſtoteles dieſe widerlegt, erhält er doch nur eine Umgeſtaltung deſſelben Vorurtheils zu ſeiner methodiſchen Regel. Er bildet die beſtimmteſte Form des bloß logiſchen Dogmatismus aus unter der Vorausſetzung, daß nothwendige Wahrheiten erſchloſſen werden aus der Definition der gegebenen Begriffe allein, und dies wird

der geheime methodiſche Fehler, der ſo lange irre führt in dem ganzen logiſchen Dogmatismus, dem die Sätze des Widerſpruches und des ausgeſchloſſenen dritten als Principien der nothwendigen Wahrheit genügen.

Zwar iſt die Richtigkeit dieſer ganzen Unternehmung gegen die Dialektik der Scholaſtiker in der Erfahrungsphiloſophie der Engländer und Franzoſen ſehr richtig anerkannt worden, allein da dieſe die Natur der Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen gar nicht gefunden hatten, ſo wiederholte ſich der alte Irrthum in der Schule des Descartes in neuen Formen. Ja wiewohl Kant alle Vorbereitungen zur Aufklärung dieſer Sache hinterlaſſen hatte, haben dieſelben Fehler den größten Theil ſeiner Nachfolger wieder faſt ſchlimmer als einſt die Scholaſtiker irre geführt bis in die Irrſale der Manifeſtation des concret allgemeinen Sein und Nichts an ſich und für ſich in der Schule Hegel's, indem man hier wieder vollſtändig den allgemeinen Begriff mit dem Seienden verwechſelt.

2. Die metaphyſiſche Erkenntniß läßt ſchon, weil ihre Grundſätze nur Kriterien ſind, keine metaphyſiſchen Hypotheſen zu. Hier ſind die Warnungen ungemein wichtig, welche Kant in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft rückſichtlich der Disciplin der Hypotheſen giebt.

Dagegen verwickelt ſich in früheren Zeiten natürlich die metaphyſiſche Abſtraction mit den mythiſchen Vorſtellungen der religiöſen Dichtung *), und ſo entſteht die lange Reihe geſchmackwidriger Phantaſien, in welchen ſein ſollende phyſiſche Hypotheſen mit einer metaphyſiſchen Weltanſicht täuſchen. Dahin gehören die Lehren vom Chaos mit den Elementenlehren, die Lehren von den Atomen,

*) Siehe mein Handb. der Religionsphiloſophie. §. 75. u. f.

die Lehren von den Monaden, die Hypotheſen über die Wechſelwirkung von Seele und Leib, über Entſtehung der Kinderſeelen und ſo viel anderer phyſiſcher Traum; dahin gehören alle gnoſtiſchen Weltgebäude und noch vieles andere, welches in der jetzigen deutſchen Philoſophie beſonders eine Erklärung der Nebenordnung von Körperwelt und Geiſteswelt begründen ſoll.

3. Das wichtigſte hierin iſt aber unſre Löſung der Aufgabe: die Bedeutung der Abſtractionen verſtehen zu lernen. Hier geht durch die ganze Geſchichte der Philoſophie die Grundirrung, welche ſo viele Lehrer verleitet die Abſtracta, ſowohl in quantitativer Abſtraction die Form eines Ganzen, als in qualitativer das Allgemeine mit der Vorſtellung von Einzelweſen zu verwechſeln.

Nicht nur die Verwechſelung der anſchaulichen Form und der gedachten Erkenntniß, (der Raum, die Zeit werden wie Einzelweſen genannt,) nicht nur die Nichtbeachtung der Bezeichnung im Urtheil, ſondern überhaupt die in allen Sprachen vorkommende Gleichſtellung der kategoriſchen und diviſiven Bezeichnung führt hier irre. Nur das bezeichnete ſinguläre kategoriſche Urtheil redet unmittelbar von Einzelweſen; auf dieſe Art der Urtheile muß daher alle unſre Erkenntniß des Wirklichen gegründet werden. Aber jede Sprache benennt mit gleichem Artikel und als Subſtantiva auch die bloßen Mittelbegriffe allgemeiner Regeln, bloße Prädicate, z. B. die Schwere, das Licht, die Wärme, der Begriff, die Tugend, als ob ſie Einzelweſen wäre. Und ſo ſind ſie denn auch ſo oft in philoſophiſchen Syſtemen für Weſen genommen.

Die hier geforderten Unterſchiede ſind auch in der That durch die nur metaphyſiſche Ausbildung der Sprache nicht ſicher zu unterſcheiden. Hier laufen die Bedeutungen von Realität, Weſen, Sein und Nothwendigkeit ſo

in einander, daß durch dieſe Worte die Begriffe ſchwer geſchieden werden. Machen wir uns aber die Kantiſche Lehre von den Kategorien genau bekannt, ſo erhalten wir hier eine ſichere Führung der Gedanken. Selbſt, wenn, wie bei Realität, der Sprachgebrauch nicht gut gewählt iſt, wird doch die erſte Kategorie der Qualität, leicht von der erſten Kategorie der Relation (Subſtanz, Weſen,) und beide von der zweiten Kategorie der Modalität Daſein, (Wirklichkeit) unterſchieden werden, ſo wie eben auch die erſte Kategorie der Relation (Subſtanz) von der dritten der Modalität (Nothwendigkeit).

Hierdurch ſtellt ſich in unſre Beurtheilungen dann endlich der große Unterſchied, ob wir das Weſen der Dinge unter den weſenloſen nothwendigen Formen des Schickſals nach Naturbegriffen oder unter der Idee von der lebendigen Gottheit beurtheilen. Ein durchgreifend geſundes Urtheil ſowohl über die Natur der Dinge auf wiſſenſchaftliche Weiſe, als auch über die ideale Anſicht der Dinge unter der Idee der Gottheit iſt nur durch die ſtrenge Feſthaltung dieſer Trennung zu erlangen.

Die Joniſchen Elementenlehren, die Lehre des Herakleitos von dem Feuer als dem Einen und dieſem als der Gottheit, ſo wie die Eleatiſche Idee von dem Ein und All der Weltkugel ſind nur durch Verwechſelung der Form des Weltganzen und des Begriffes vom Element oder der Einheit mit der Einheit des Weſens entſtanden und für die geſunde Abſtraction ganz undenkbar. Eben ſo ſind alle neoplatoniſchen Ideenlehren ſo gut als der ſcholaſtiſche Realismus nebſt vielem verwandten nur durch die Verwechſelung des allgemeinen Begriffes mit dem Einzelweſen entſtanden und ebenfalls für die geſunde Abſtraction undenkbar.

In dieſer Verwechſelung des allgemeinen und nothwendigen (der bloßen Hülfsvorſtellung unſers analytiſchen Verſtandes) mit der Weſenheit des Wirklichen liegt die größte Schwierigkeit für die ganze Ausbildung der philoſophiſchen Erkenntniß, ſo wie ſich dieſe von neuem in der Kantiſchen Schule bei der Ausbildung des neueren Spinozismus Schelling's, Oken's, Hegel's, des jüngeren Fichte und Anderer zeigt. Hier hat ſich dadurch das Vorurtheil recht feſt geſtellt: das höhere philoſophiſche Wiſſen müſſe ausgeſprochen werden durch die Weglaſſung aller qualitativen Unterſchiede, und alſo durch die bloße Handhabung der gehaltloſen logiſchen Begriffsformen.

Anſtatt der Erhebung des Glaubens über das Wiſſen finden dieſe Lehrer das höhere Wiſſen nur in der Abſtraction von allem Gehalt des Daſeienden, und behalten für das Feſthalten der höheren Wahrheit nur die leerſten ontologiſchen Begriffe *).

---

*) Hegel hat ſich große Mühe um dieſe hohe Weisheit des Sein — Nichts gegeben. Ich gebe es wohlfeiler wie folgt.

1. Abſolute Wahrheit nenne ich das abſolute Sein, welches iſt die abſolute Identität des Subjectes und Objectes, das heißt des Einen und Anderen.

2. Das Subject iſt das Eine; das Object das Andere.

3. Das Eine als Eines in der abſoluten Identität des Einen und Anderen iſt die Gottheit.

4. Das Andere als Anderes in der abſoluten Identität des Einen und Anderen iſt die erſchaffene Welt.

5. Das Eine als Eines iſt das an ſich und für ſich ſeiende; das Andere als Anderes iſt weder an ſich noch für ſich, es iſt das abſolut Keine.

6. Die Beſonderung der abſoluten Identität des Einen und Andern iſt der Menſch.

So wird mit dieſer Rede für ſich gar nichts geſagt. Sie dreht für ſich nur die leerſten Begriffe im Kreiſe herum, allein der Phantaſirende ſetzt denn doch immer den bekannten abgeleugneten Gehalt in den Beſchaffenheiten und Geſtalten der erkannten Gegenſtände wieder voraus und bildet ſich ein, die Wirklichkeit aus tiefer Weisheit erklärt zu haben, während er ſie nur blindlings aus der Wahrnehmung wieder aufnimmt.

Wollen wir nun dieſe Art von Dialektik beurtheilen oder beſtreiten, ſo kommt es für die Unterſcheidung des Schickſals und der Gottheit oder für die Vernichtung jeder poſitiven phyſikaliſchen Vorſtellung von der Gottheit als natura naturans beſonders darauf an, die allgemeinſten Beſtimmungen der Ideen des Abſoluten recht genau feſt zu ſtellen.

In der Schule des Descartes fand man es unmöglich, daß ein Weſen (eine Subſtanz) bewirkt ſein könne, und daß ein Weſen auf ein anderes einzuwirken vermöge. Dagegen meinten viele, daß viele Weſen dem wahren Sein nach nur ein einfaches (theilloſes) ſeien. Für die geſunde Logik ſteht dies aber gerade umgekehrt. Es iſt eine Vorausſetzung mit innerem Widerſtreit, daß viele Weſen der Wahrheit nach nur ein einfaches ſeien. Denn nach dem Kantiſchen Geſetz der Immanenz der Erkenntniß iſt die Er-

---

7. Das Eine als Eines in der Beſonderung der abſoluten Identität des Einen und Andern iſt die Seele oder das an ſich und für ſich Sein des Menſchen.

8. Das Andere als Anderes in der Beſonderung der abſoluten Identität des Einen und Andern iſt der Leib oder die Keinheit, das Nichtſein des Menſchen.

9. Die Ineinsbildung des Einen und Keinen in der abſoluten Identität des Einen und Andern iſt die Weltgeſchichte oder das Werden Gottes u. ſ. w.

kenntniß des Daseins der Einzelwesen der Grundgedanke aller Wahrheit, und wenn das Dasein dieser Wesen aufgehoben wird, so ist unsre ganze Erkenntniß vernichtet. Das Einfache aber als aus dem Zusammengesetzten bestehend zu denken widerspricht sich selbst.

So ist die erste Vorstellung des Xenophanes, daß die Welt nicht aus der zerstreuten Vielheit der Erscheinungen, sondern aus der stetigen Einheit des Ein und All der Weltkugel bestehe, ein mathematisch klarer Gedanke, aber wenn damit pantheistisch die Vorstellung verbunden wird, daß Gott das Wesen der Welt und ein einfaches Wesen sei, so widerspricht sich dies in sich selbst. Spinoza mag immer hypothetisch dem einfachen göttlichen Wesen unendliche Attribute beilegen, wenn er dann aber deren Modificationen zu den Wesen der natura naturata als Geister und Körper macht, so widerspricht er sich selbst.

Das Vorurtheil dagegen, daß kein Wesen auf ein anderes einwirken und keine Substanz bewirkt werden könne, ist nur durch die Voraussetzung entstanden, daß sich die Gesetze der Bewirkung a priori müßten ausdenken lassen. Dies ist allerdings unmöglich. Wir lernen sie nur mit Hülfe der anschaulichen Erkenntniß und der Erfahrung kennen. A priori können wir aber deswegen im allgemeinen über die Unmöglichkeit einer Wirkungsweise gar nichts entscheiden.

In der Natur erkennen wir durch den mathematischen Schematismus der Kategorien, daß jede Veränderung bewirkt sei, aber Substanzen in der Zeit weder entstehen noch vergehen können. Losgerissen von den mathematischen Schematen widerstreiten sich aber die Begriffe von Wesen und Bewirkung, die Vorstellung, daß an sich daseiende Dinge bewirkt seien, gar nicht. Vielmehr fordert die vollständige absolute Bestimmung unsrer kosmologisch-

theologiſchen Ideen in der Vorſtellung von der erſchaffenen Welt als Wirkung der höchſten Urſach aller Dinge nothwendig die Vorſtellung erſchaffener Weſen, um die Abhängigkeit der erſchaffenen Weſen von den weſenloſen nothwendigen Geſetzen abſolut zu denken. Aber eben dieſe Idee der erſchaffenen Welt iſt ganz von dem negativen Urſprung des Abſoluten abhängig, und kann daher phyſikaliſch gar nicht angewendet werden.

---

3. Die allgemeinen Geſetze der Entwickelung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gemäß der Natur des menſchlichen Geiſtes.

§. 9.

Durch die im vorigen gegebene Ueberſicht ſind wir in Stand geſetzt, ohne irgend Geſchichte a priori erfinden zu wollen, doch der geſchichtlichen Anſicht der Philoſophie aus den Mitteln der Wiſſenſchaft ſelbſt mit leitenden Maximen zu Hülfe zu kommen, vorzüglich um die richtigere Anſicht aller uns fremd gewordenen Vorſtellungsarten zu bezeichnen. Wie ſehr nemlich auch die zeitlichen Entwickelungen jeder Geſchichte vom nicht voraus zu berechnenden thatſächlichen abhängen, ſo iſt doch in der Geſchichte der Philoſophie, ſo lange der menſchliche Verſtand ſich an demſelben Faden der Ueberlieferungen ſelbſtthätig fortbildet, kein Sprung möglich, indem jeder nur den Gedankengang früherer Denker fortſetzt. Deswegen muß ſich mit einer gewiſſen Regelmäßigkeit auf jedem Standpunkt der Ausbildung vollſtändig jede Anſicht zeigen, die von ihm aus genommen werden kann. Der Geiſt wird bei

einseitigen Ansichten meist so lange verweilen, als ihnen irgend noch eine neue Seite abgewonnen werden kann, und erst dann, wenn jemand bis zu einer neuen besonders lichten Stelle, welche freiere Aussicht gewährt, durchgedrungen ist, wird jene alte Einseitigkeit ganz verlassen werden.

Die Anwendung der Methode solcher leitender Maximen ist für die Geschichte der Philosophie sogar unerläßlich, indem wir mit bloß erfahrungsmäßiger Zusammenfassung nicht einmal im Stande wären, den Fortschritt in dieser Geschichte anzuerkennen. Denn wie leicht auch ins Auge fällt, daß der philosophische Zeitgeist periodenweis Farbe ändert, (so wie wir leicht Orientalismus, griechische Ansicht, Neoplatonismus, Mittelalter, neuere Philosophie unterscheiden,) so macht sich doch so leicht nicht klar, ob darin Fortschritt, Rückschritt oder bloßer Wechsel liege.

Wir werden die allgemeinsten unter diesen leitenden Maximen unter folgenden vier Gruppen betrachten können:

1. Im ganzen Gehalt der Philosophie vereinigen sich stets die Aufgaben der Theorie, Ethik und Aesthetik mit einander.

2. Die großen Perioden in der Geschichte der Philosophie werden durch die Formen der logischen Entwickelung des Bewußtseins bestimmt nach Intuition, Epagoge und Speculation.

3. Darauf bezüglich müssen wir uns über die Bedeutung von Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus verständigen.

4. Endlich den Kampf der Tradition, des Mysticismus und der gesunden Logik mit einander kennen lernen.

§. 10.

Das Philoſophiren beginnt ſobald aus der erſten äſthetiſchen Weltanſicht ſich dem Verſtande beſtimmtere theoretiſche Fragen, wiſſenſchaftliche Fragen nach Erklärung und Begründung hervorheben. So entſteht der Kampf zwiſchen Mythologie und Naturalismus, der durch die ganze Geſchichte der Philoſophie fortläuft, denn die theoretiſchen wiſſenſchaftlichen Fragen ſind zunächſt immer naturwiſſenſchaftliche. Aber der Zweck aller Geiſtesausbildung und ſomit aller Wahrheit liegt eigentlich in den ſittlichen Ideen, daher wird dieſer Kampf ſtets belebt durch die eingreifenden Intereſſen der Ethik.

Anfänglich iſt die Philoſophie mythiſche Religionslehre, welche poſitive Religion, Wiſſenſchaft, Sitte und Geſetz in eins verbunden enthält. Sobald aber Wiſſenſchaftlichkeit oder theoretiſches Intereſſe erwacht, werden ſich die Intereſſen des Wahren, Guten und Schönen trennen. Das Intereſſe am Guten und Schönen iſt im Leben das näher liegende, das der Wahrheit aber das unmittelbar philoſophiſche, deſſen wenigſtens periodiſch erneuerte Antriebe allein die philoſophiſche Forſchung lebendig erhalten und neu wecken.

Sittenlehre und Geſetzgebung gehen in der Geſchichte der Philoſophie anfangs ungeſtört ihren Gang für ſich, während die theoretiſche Speculation ſich mit phyſikaliſchen Träumen und logiſchen Spitzfindigkeiten unterhält. Nach und nach wecken ſich aber zweierlei Streitigkeiten.

Zunächſt greift die heller werdende Naturerkenntniß die mythiſche Grundlage der poſitiven Religion an, Religionseifer und Naturwiſſenſchaft beginnen den langen Kampf mit einander.

Daneben aber wendet die Spitzfindigkeit ihre Waffen gegen das Gute und Schöne, der Menschenverstand wird an sich selbst irre, und die Philosophen müssen sich erst für ihre Wissenschaft das Feld der praktischen Philosophie erobern. Erst indem von praktischen Weisen der Skepticismus mit seinen eignen Waffen bekämpft wird, dringt die Auctorität der praktischen Ueberzeugungen durch. Auf der letzten Stufe der wissenschaftlichen Ausbildung der Philosophie kann erst dieser Kampf des Naturalismus mit der Mythologie durch die wissenschaftlich klare Unterscheidung der endlichen und ewigen Wahrheit bis zur friedlichen Anerkennung der Sittlichkeit und des Glaubens durchgefochten, und damit das Ziel der ganzen philosophischen Ausbildung der menschlichen Welt- und Lebensansichten errungen werden.

Die praktische Philosophie enthält den Zweck aller dieser Forschungen, aber wegen des in der Philosophie vorherrschenden Interesses der Wahrheit werden die Stufen der Fortbildung doch an der Entwickelung der theoretischen Untersuchungen abgemessen werden müssen. Ja die eigentlich zur Wahrheit führende Gewalt ist hier immer die der Fortbildung der Naturwissenschaften. Denn diese ist die Zerstörerin des Aberglaubens, weil sie allein mit äußerer Gewalt den Menschenverstand zwingt, ihr Gehör zu geben, während alle andern Theile der Philosophie von Menschenansicht beherrschbar bleiben. Der Naturforscher kann rechnend die Zukunft vorhersagen, und so die Natur selbst zum Zeugen seiner Wahrheit aufrufen; in Sachen der Sittlichkeit und des Glaubens hingegen geht der Gedanke nur innerlich aus dem Geiste hervor. Bei Verschiedenheit der Meinungen stehen also hier nur Menschensatzungen gegen einander; keine äußere Gewalt steht hier für den Sieger ein, sondern nur die innere Aufklä-

rung

rung des Geiſtes kann die Wahrheit ſichern und den Irrthum verdrängen. Daher ſtellt ſich ſchon ſo früh in der griechiſchen Philoſophie das Intereſſe der Forſchung auf den Unterſchied des φυσικὸν und νόμιμον, des urſprünglichen und der Menſchenſatzung.

§. 11.

Die Abſtufungen in der Ausbildung des philoſophiſchen Geiſtes beſtimmen ſich vorherrſchend nach den Formen der dialektiſchen Fortbildung, für welche ſich folgende allgemeine Geſetze ergeben.

Der Menſchengeiſt erwacht in Anſchauungen und in den Gewöhnungen der Ueberlieferung. Durch ſeine eigne willkührliche Selbſtthätigkeit bringt er hinzu Dichtung und Denken, aber die Träume der Dichtung ſind früher, als die beſonnene Auffaſſung der Wahrheit im Denken.

Daher liegt der wahre Anfang des Philoſophirens da, wo der Verſtand ſich ſelbſt die Frage: was iſt Wahrheit, zu ſtellen beginnt. So führt ihn das Denken auf das Abſtrahiren und in dieſem allmählich auf die ſchärfere Ausbildung der allgemeinen Vorſtellungsarten, der Begriffe. Hier führt die Erfindung der Abſtractionen aus dem Leben in die Wiſſenſchaft, von der Beobachtung zum Princip. Sind dann aber die allgemeinen Anſichten erſt gewonnen, ſo macht ſich der umgekehrte Verſuch, in dem eigentlich erſt die Zwecke des Denkens erreicht werden; die allgemeine Anſicht wird an die Spitze geſtellt und unter ihr das Leben gefaßt und gedeutet in erklärender Gedankenentwickelung.

Daher hat die Geſchichte der Entwickelung der Gedanken drei Hauptperioden, eine erſte intuitive, in welcher die anſchauliche Auffaſſung und die Ueberlieferung

vorherrſchen; eine zweite inductoriſche, oder beſſer epagogiſche, in welcher das Selbſtdenken erwacht, indem der Verſtand von den Thatſachen im Leben ſich erſt zu den allgemeinen Anſichten durchfindet, die Abſtractionen erfindet mit vorherrſchend epagogiſchem Gedankengang; endlich eine dritte ſpeculative, oder epiſtematiſche, wo man das Princip an die Spitze ſtellt und aus ihm das Leben zu erklären ſucht in vorherrſchender Gedankenbewegung vom allgemeinen zum beſondern.

So beſtimmen ſich denn auch die Hauptperioden in der Geſchichte der Philoſophie nach dem Unterſchied intuitiver, epagogiſcher und epiſtematiſcher Philoſopheme. Wir wollen dies vorläufig durch eine Vergleichung mit der Geſchichte ſelbſt deutlicher zu machen ſuchen.

1. In intuitiven Philoſophemen ſucht die vernünftelnde Phantaſie nur Einheit in der Gruppirung des Weltgemähldes mit dichteriſcher Erfindung ohne eine ſtrenge Frage nach Wahrheit oder nach der Erklärung der Erſcheinungen. Das ganze Weltgemählde wird hier eine feſtgeſtellte, der heilig gehaltenen Ueberlieferung anheimgefallene mythologiſche Dichtung. So erſcheint die Philoſophie in den Ueberlieferungen mancher aſiatiſcher Völkerſchaften. Geſetzgebende Prieſtergeſellſchaften und ihre heiligen Schriften verbinden hier mythiſches Ceremonienweſen, Sitte und Geſetz in ein Ganzes. Die Fortbildung geſchieht durch reformirende oder revolutionirende Propheten. Hier ſind uns aber die geſchichtlichen Entwickelungen des Geiſtes wenig bekannt.

Bei dieſen intuitiven Philoſophemen ſtehen unmittelbar Gläubige und Ketzer gegen einander, aber die Vererbung läßt dieſen Gegenſatz in der Geſchichte der Philoſophie auch bei höherer Ausbildung lange noch ſtehen, ſo

lange nemlich das Vorurtheil noch beſteht, daß Einſichten in die Wahrheit alſo philoſophiſche Wahrheiten durch Erzählung, durch geſchichtliche Ueberlieferung begründet werden können, ſo lange alſo die Tradition noch Vorurtheile für heilige Schriften und für blinden Glauben an Rechtgläubigkeit erhält. Hier geht die Erbitterung des Zankes um Glauben und Ketzerei in den milderen Streit des Supranaturalismus mit dem Rationalismus über, wobei der erſtere durch lange Zeiten den Glauben gegen den ungläubigen Naturalismus als einſeitigen Rationalismus vertheidigen muß. Erſt bei der völligen Durchbildung des Rationalismus kann dieſer den Glauben und die unmittelbaren Rechte der äſthetiſchen Wahrheit anerkennen, und ſo die Fehler der intuitiven Auffaſſung aus den Wiſſenſchaften verdrängen, indem er den Aberglauben an Theurgie, an übernatürliche göttliche Einwirkungen in die Menſchengeſchichte zur Entſündigung und Erlöſung zerſtört und den Unterſchied zwiſchen profaner und heiliger Geſchichte aufhebt, dadurch die Phyſik von den mythiſchen Anfängen der Weltgeſchichte befreit und zugleich die Lehre von den Geiſtererſcheinungen und die Dämonologie aus der Pſychologie verbannt.

2. Die Fortentwickelung der Philoſophie zu Epagoge und Speculation haben wir nur in dem einen Beiſpiel der griechiſchen und chriſtlichen Philoſophie vor uns und zwar ſo, daß wir die griechiſche die epagogiſche, die chriſtliche die epiſtematiſche nennen können.

Bei den Griechen erhob ſich früh der Verſtand zu den freien Fragen nach der Wahrheit. Hier band nemlich kein regierender, kein geſetzgebender Prieſterſtand an Ueberlieferungen, keine heilige Schrift an poſitive Dogmen und feſtſtehende Mythologie. So ſtrebte in geſunder und freier Geiſtesentwickelung der Verſtand für Welt und Staat nach

der Wahrheit und der Geſchmack in den ſchönen Künſten nach der Schönheit. Bald werden hier Mathematik und Geſchichte zur Wiſſenſchaft, und die Philoſophie entwickelt aus einer mythiſchen intuitiven Weltanſicht allmählich ihre Lehren von der Wahrheit den natürlichen Stufen der Abſtraction gemäß.

Für die äußere Weltanſchauung läßt ſich hier der natürliche Gang in der Erfindung der Abſtractionen leicht ermeſſen. Dem menſchlichen Geiſt iſt zuerſt das Ganze ſeiner Erkenntniß aus dem Geſichtspunkt der ſinnlichen Anſchauung gegeben. Zunächſt bieten ſich dem Verſtande ausgehend von der mythologiſchen Auffaſſung der Welt als eines Geiſtesreiches ohne Trennung von Natur und Idee, erfahrungsmäßig aufgefaßte Begriffe von allgemeinen Eigenſchaften der Materie an und führen zu dem Verſuche, dadurch die Fragen nach dem Grunde und der Erzeugung der Dinge zu beantworten. So entſteht jene phyſikaliſche Abſtraction als die erſte, mit welcher die Joniſchen Lehrer ihre Lehre von den Elementen und der Vorherrſchaft eines Elementes bildeten.

Unter dieſen Naturbegriffen trennen ſich dann bald die wandelbaren unſichern der ſinnlichen Beſchaffenheiten, das Empfundene (αἰσθητόν) von den bleibenden nothwendig beſtimmten, dem Gedachten (νοητόν) und unter dieſen gedachten treten zuerſt die mathematiſchen Begriffe mit ihrer anſchaulichen Klarheit hervor. So zeigt ſich zum zweiten in den Pythagoreiſchen Lehren die Vorherrſchaft der mathematiſchen Abſtraction in Zahlformen und Figuren. Aber neben dieſen treten auch die philoſophiſchen Einheitsformen hervor, ſo wie dieſe in ihrer erſten unentwickelten Weiſe in den Eleatiſchen Lehren zuerſt erſchienen.

Erſt da, wo der Verſtand dieſe philoſophiſchen Begriffe beſtimmter zu handhaben anfängt, beginnt das, was wir jetzt eigentlich Philoſophie nennen, mit dem Anfang der dialektiſchen Gedankenbewegung. Dahin führte bei den Griechen zuerſt Zenon von Elea, dem die Sophiſten folgten, und die vollſtändigere Loswindung der Dialektik von den anſchaulichen Anſichten wurde erſt das Werk der Schule des Sokrates. Hier erhielt daher bei Platon und Ariſtoteles die epagogiſche Philoſophie ihre Blüthenzeit, und die Erfindung der philoſophiſchen Abſtractionen bei Ariſtoteles einen hohen Grad der Vollendung. Die epagogiſche Durchbildung hatte ihr Ziel erreicht, und der Gedanke gewann nunmehr immer mehr epiſtematiſche Wendung, zunächſt in der Frage nach den Gründen der Wahrheit, um welche ſich die folgenden Schulen entzweien.

Dieſer Streit bekommt zwei Entſcheidungen. Einerſeits im Skepticismus der Empiriker, namentlich des Sextus, weil die logiſchen Denkformen keine Quellen der Wahrheit ſind; andrerſeits in der Forderung einer unmittelbaren höhern Wahrheit, die im Geiſte ſelbſt beſtimmt iſt, ſo wie ſich dieſe Forderung zuerſt bei den jüngſten Akademikern zeigt.

3. Durch den letzten Gedanken werden wir vollſtändig in die Periode der epiſtematiſchen Gedankenentwickelung eingeführt. Die erſten Philoſopheme ſuchen dieſe höhere Wahrheit anſchaulich feſt zu halten, nach und nach wird aber der Verſtand zu der leeren logiſchen Speculation im dogmatiſchen Gebrauch der iſolirten epiſtematiſchen Methoden der Ariſtoteliſchen Syllogiſtik hingedrängt.

In der erſten Weiſe tritt nemlich in der Schule die neoplatoniſche Lehre auf mit ihrer Ekſtaſis und Theo-

ria, ſie ergreift wieder mit phantaſirender Vernunft, was die vernünftelnde Phantaſie erfunden hatte. Aber mit dem gleichen Grundgedanken tritt im Leben auch in der chriſtlichen Lehre die Lehre des Apoſtel Paulus auf.

Indeſſen hatten ſich die geſchichtlichen Verhältniſſe weſentlich geändert. In Alexandria wurde die Ueberlieferung gelehrter und mächtiger, an die Stelle der vorherrſchend mündlichen Belehrung in den Philoſophenſchulen trat vorherrſchendes Leſen der Alten, und ſomit die Herrſchaft des Platon und Ariſtoteles, daneben war die Mathematik beſonnener geworden, und hatte des Ariſtoteles mathematiſche Philoſophie wirklich in Aſtronomie und Mechanik gegründet, ferner mengten ſich orientaliſche Anſichten ein, — aber endlich der Geiſt in dieſem ganzen Völkerleben erſchlaffte. So wußten die Erben bald ihre geerbten Reichthümer wenig mehr zu benutzen, es traten nur ſchwärmeriſche Phantaſien und blinder Ueberlieferungsglaube in Streit mit einander.

Daher legte ſich eine lange Zeit die Philoſophie im Dienſte der Kirche dazwiſchen, in welcher die Scholaſtiker den leeren logiſchen Rationalismus vielfach dogmatiſch durchbildeten. Erſt die Befreiung vom Kirchenzwang machte wieder Fortſchritte möglich. Als nun da der Geiſt über die bloße Auffaſſung der griechiſchen und arabiſchen Lehren wieder zu eignen Erfindungen geführt wurde, zeigte ſich wieder die Phyſik als das erſte glückliche Thema der Speculation. Die ſpeculative Ausbildung der Naturlehre in der Erklärung der Naturerſcheinungen aus den Naturgeſetzen iſt der am fröhlichſten gedeihende Theil der Lehre, indem der erklärende Verſtand von der mathematiſchen Philoſophie der Alten ausgehend ſich nach und nach immer tiefer in die Gebiete der Erfahrung hinein fand.

Aber der Weltanſicht nach gab das den immer fortgeſetzten Kampf des Naturalismus mit der Glaubenslehre, wobei dem erſten als übermächtigem Angreifer lange von der andern Seite nur ſchwache philoſophiſche Vertheidigungsmittel entgegengeſetzt werden konnten.

Hingegen der Dialektik nach bot dieſes Gelingen in der Naturlehre der ganzen Philoſophie zwei Methoden an, welche die neuere Philoſophie geſtaltet haben, nemlich einerſeits die der Erfahrung, der Naturbeobachtung durch Induction, welche Baco von Verulam zur Regel der Schulen des Locke und Condillac machte, und andrerſeits die mathematiſche Methode, welche Descartes dem ganzen neueren Dogmatismus vorſchrieb.

Die Ausgleichung des Streites zwiſchen dieſen beiden Methoden iſt endlich durch Kant das Ziel der kritiſchen Methode, das heißt der pſychiſch anthropologiſchen Begründung der wiſſenſchaftlichen Philoſophie geworden, ſo wie ſtufenweis in den Verſuchen von Locke, Leibnitz, Hume, Kant bis zu uns die Unterſuchungen über die menſchliche Vernunft ſich immer vollſtändiger zur Theorie der erkennenden Vernunft ausbildeten.

§. 12.

Neben dieſem muß ich zunächſt die methodiſchen Ausdrücke Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus erläutern.

Das Wort σκέψις bedeutet Unterſuchung, ſo iſt die Anforderung der Skepſis in der Sokratiſchen Schule aus des Sokrates Ironie (εἰρωνεία Verſtellung), welche keine unbedachte Vorausſetzung zulaſſen will,

entſtanden, indem man ein vorläufiges aufſchiebendes Urtheil jeder Behauptung vorausſchickte. Aber bald ſetzte ſich die Sache ſo feſt, daß man unter Skepticismus nicht nur das Gründe fordern und vorbereitende Unterſuchen, ſondern die Behauptung der Unſicherheit der menſchlichen Erkenntniß, alſo die Herrſchaft des Zweifels in der Lehre verſtand.

So wird der ſpätere Gegenſatz des Dogmatismus gegen die Skepſis zweideutig. Erſtens heißt nemlich die Methode dogmatiſch, welche abſprechend von ungeprüften erſten Vorausſetzungen ausgeht, dieſer ſteht dann die prüfende unterſuchende Methode als Skepſis entgegen. Zweitens aber heißt auch jede Methode dogmatiſch, welche in einer behauptenden Lehre dem Menſchen zutraut, daß er im Beſitz der Wahrheit ſei. Dem ſteht die Skepſis mit der Meinung entgegen, daß dem Menſchen alles ungewiß und dem Zweifel preis gegeben bleibe. Dazu müſſen wir aber gleich vorläufig bemerken, daß in dieſer Weiſe kein Denker ſchlechthin Zweifler geweſen ſei, ſondern ein jeder irgend eine Sicherheit für den geſunden Menſchenverſtand im Hintergrund behalte und nur relativ gegen beſtimmte dogmatiſche Lehren ſeinen Zweifel geltend mache.

Geſchichtlich muß nun alle Philoſophie mit anſchaulich darſtellendem Dogmatismus anfangen. Aber in der erſten Entwickelung der Gedanken ſondert ſich der empiriſche Dogmatismus, welcher den Sinnen traut, vom intellectuellen, welcher nur der gedachten Erkenntniß traut. Bald wird dann der Verſtand inne, daß die Sinne nichts unveränderlich und nothwendig beſtimmen, das Empfundene wird verworfen, nur das Denken bleibt für die Wahrheit. Damit ſtellt ſich eigentlich zunächſt die mathematiſche anſchauliche Vorſtel-

lung von der Außenwelt der nach ſinnlichen Beſchaffenheiten entgegen, aber das eigenthümliche der reinen Anſchauung wird ſobald nicht klar, daher wird nur das Denken dem Anſchauen entgegen geſetzt, für die gedachte Erkenntniß aber nur die logiſche Form als Geſetz erkannt. Allein dieſe logiſchen Formen ſind nur Formen der Wiederholung gegebener Gedanken und haben keinen eignen Quell der Wahrheit in ſich. Daher verwirft hier der intellectuelle Dogmatismus den empiriſchen, wird aber ſelbſt dem Skepticismus zur Beute, und die ganze Dialektik der epagogiſchen Periode verläuft in dieſen Skepticismus, wie die Philoſopheme von Pyrrhon, Timon, der neuen Akademie, von Aeneſidemos und Sextos Empeirikos zeigen.

Dieſer Dialektik ſtellt ſich dann der ſpeculative Dogmatismus einer höheren innern Wahrheit entgegen. Aber indem ſpäter die Speculation ihren eigenen Gang weiter geht, rechtfertigt die beſſere Erkenntniß der Inductionen den Empirismus, und nun tritt feſt der empiriſche Dogmatismus (bei Baco, Hobbes, Locke, Condillac) dem intellectuellen entgegen, welcher ſeinerſeits die ſogenannte mathematiſche Methode als die dogmatiſche fordert (bei Descartes, Spinoza, Leibnitz, Wolff).

Indeſſen auch hier zeigt die Fortbildung noch einmal, daß der Empirismus keine Philoſophie gewähre und dieſe ſogenannte mathematiſche Methode auch nur determinirend wiederhole, ohne einen eignen Quell der Wahrheit zu beſitzen. Auch in dieſer Dialektik bleibt Zweifel der Sieger (bei Hume, bei Bayle).

Hiergegen wollte nun der Weltanſicht nach die unmittelbar gegebene innere Wahrheit im nothwendigen und guten und im Glauben anerkannt ſein. Dieſe Anerkennung konnte jetzt der Dialektik gelingen, wenn Leibnitzens

Eintheilung der Aristotelischen ἐπαγωγὴ in Induction und Abstraction in Verbindung mit Hume's unmittelbarer Ueberzeugung (belief) gehörig angewendet wurde. So halfen bei uns Jakobi und Kant. Letzterer eigentlich der Dialektik mit Auffindung der Regeln der zergliedernden, nur abstrahirenden — kritischen Methode, welche wir zur gänzlich subjectiven Wendung der Speculation und psychisch-anthropologischen Begründungsweise fortbilden mußten.

In der Kantischen Schule ist aber anfangs der Gegensatz des Kriticismus gegen den Dogmatismus zu scharf gestellt und zu allgemein angewendet worden, so als ob alle früheren Philosopheme als dogmatische dem Kantischen kritischen entgegengesetzt werden könnten. Dieses aber ist unrichtig. Alle Erfindung auch die der frühesten Zeit ist kritisch gewonnen worden, und Kant's Kriticismus stellt sich eigentlich nur dem logischen Rationalismus der Scholastiker, des Descartes, Leibnitz und Wolff, nemlich der sogenannten mathematischen Methode scharf entgegen. Dabei lehrte Kant zuerst die Regeln des kritischen Verfahrens und machte dadurch die strenge Scheidung der analytischen logischen Formen von den synthetischen metaphysischen möglich.

§. 13.

Endlich haben wir hier noch auf den Kampf der gesunden Logik, welche die Abstractionen in richtiger Bedeutung anwendet, sowohl mit der Tradition als mit dem Mysticismus Rücksicht zu nehmen. Für das Selbstdenken stehen aber hier nur gesunde Abstraction und mystisch mißverstandene Abstraction gegen einander, und dafür haben wir im allgemeinen die Natur des Mysticismus näher zu beachten. Mystische Lehren stehen in der Ge-

ſchichte der Religionen und der Philoſophie vielfach neben den klareren Lehren der Schule, ausgezeichnet durch den Anſpruch an das Geheimnißvolle, durch Hingabe an dunkle Gefühle und träumende Phantaſien, aber oft auch als lebendige *eigne* Ueberzeugung im Gegenſatz der *überlieferten*, als *inneres Licht* im Gegenſatz gegen *Schul-* und *Kirchen-Orthodoxie*. Dieſe myſtiſchen Anſichten zeigen eine gewiſſe Verwandtſchaft mit beſtimmten Philoſophemen, ſie werden leicht mit Alleinslehre und Pantheismus verbunden ſein, werden wegen der Verneinung im Abſoluten und den Phantaſien von dem Geſtaltloſen als dem erſten zum Nihilismus und zur Weltverachtung hinneigen, für welche bald die Materie das Böſe, bald der Teufel der Fürſt der Welt iſt; ſie werden mit dieſer Weltverachtung ſich in Entſinnlichungs-Phantaſien, ſomit in Kaſteiungs- (oder Mönchs-) Moral verlieren *).

So geſtalten ſich myſtiſche Lehren in großer Mannigfaltigkeit willkührlich erſonnener Träume, aber neben dem roheren Aberglauben in äußeren Bildern der Naturerſcheinungen, bleibt eine eigenthümlich tiefere Bedeutung des Myſticismus denjenigen Lehren, welche wir vorherrſchend die vom inneren Lichte nennen können. Dieſen gilt der äußere phyſikaliſche Aberglaube entweder gar nichts, oder bleibt wenigſtens nur phantaſtiſche Nebenſache, während der Grundgedanke nur durch eine innere pſychologiſche Täuſchung feſtgeſtellt wird, indem man die nothwendigen philoſophiſchen Wahrheiten im innern Lichte als innere Anſchauungen zu erkennen meint, welche endlich zur ent-

*) Heinrich Schmid, der Myſticismus im Mittelalter in ſeiner Entſtehungsperiode. S. 15 f. Lieber, Hugo von St. Victor. Einl.

zückten Anschauung Gottes oder eines Göttlichen führen sollen, indem man innere Träume der Phantasie für höhere Anschauung des Göttlichen nimmt.

Dabei aber berühren sich doch nur Geschichte der Philosophie und Geschichte des Mysticismus einander, und wir müssen uns hüten nicht zu viel von der letzteren mit aufzunehmen, da es thöricht wäre, hinter den verworrenen Träumen der meisten Mystiker einen festen wissenschaftlichen Hintergrund voraussetzen und errathen zu wollen. Deswegen bezeichnen wir in Beziehung auf Philosophie mit Mysticismus nur die klarere wissenschaftliche Grundlage, durch welche das geheimnißvolle, das dunkle Gefühl und die leere Phantasie erst Vertrauen finden. Diese Grundlage liegt immer in der wissenschaftlichen *Verwechselung einer abstracten Vorstellungsweise mit der Erkenntniß des Einzelnen und Wirklichen*, so daß uns die Erörterung dieser Fehler auf §. 8. 3., und dann auf System der Metaphysik §. 26. in Verbindung mit Handbuch der Religionsphilosophie §. 75. bis 78. zurückweist.

Jede gedachte Erkenntniß von Gegenständen fordert ein kategorisch bezeichnetes Urtheil, welches das Einzelne wirkliche der Anschauung festhält. Jedes andere Urtheil bleibt für sich unbestimmt, giebt nur Gedanken von Möglichkeiten oder von leeren nothwendigen Formen. Aber die Abstractionen, durch welche wir uns des Allgemeinen und Nothwendigen bewußt werden, muß der Verstand erst erfinden; unmittelbar erkennt er *anschaulich* und daher ist es natürlich, daß er überall da, wo er die Macht der abstracten Vorstellungen in einem neuen Gebiete kennen lernt, diese anfangs für höhere anschauliche Erkenntnisse nimmt, und somit mystisch den leeren abstracten Formen die Wesenheit, die Substantialität ertheilt,

ſie hypoſtaſirt, als Körper, Geiſter oder unbeſtimmt zwiſchen dieſen beiden. Dies iſt die erſte Grundlage aller myſtiſchen Vorſtellungsarten, dazu kommt dann noch für die Ausführung die Bedeutung des Bildlichen in den philoſophiſchen Metaphern hinzu, und führt ſo die myſtiſche Anſchauung in die weiten Gebiete des mythiſchen und dichteriſchen.

Um die philoſophiſchen Grundlagen des Myſticismus genau zu verſtehen, muß daher theils dieſe Lehre von der Hypoſtaſirung, theils die von der philoſophiſchen Metapher eingeſehen werden.

1. Alle wahre Hypoſtaſirung in der menſchlichen Erkenntniß, das heißt alle Erkenntniß von wirklichen Weſen muß durch die Zurückführung auf die Kategorie der Subſtanz beſtimmt werden, und die abſtracte Erkenntniß der losgeriſſenen nothwendigen Formen bietet nur dem Verſtande ein Hülfsmittel der Selbſtbeobachtung an, welches der Wahrheit der Erkenntniß nicht gehört. So z. B. dieſes Waſſer hier, dieſer Baum hier iſt Etwas; aber Waſſer, Baum, Licht, Feuer im allgemeinen iſt Nichts, nemlich kein Weſen, ſondern dieſe Worte bezeichnen allgemeine Begriffe, welche erſt als Prädicate mit Subjecten verbunden, oder als Mittelbegriffe für den Schluß beſtimmt werden müſſen, um zur Erkenntniß gebraucht werden zu können.

2. Es muß eingeſehen werden, wie durch das Verhältniß der endlichen und ewigen Wahrheit, durch das Verhältniß der Kategorien und Ideen die Grundlagen der philoſophiſchen Metapher für die ganze menſchliche Erkenntniß beſtimmt werden.

In der gewöhnlichen Dichtung bleiben alle Gleichniſſe, wenn der Ausdruck auch metaphoriſch iſt, doch nur bildlich gemeint, wir denken nur eine Vergleichung verſchie-

dener Dinge um ihrer Aehnlichkeit willen. Daher das Todte oft nur Witzelnde der *Allegorie*. In dem Philosophischen unsrer Ueberzeugungen liegen aber zwei Quellen der *wahren Metapher*, wo in der That das Eine für das Andere gilt, wo nemlich zwei Erkenntnißweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden. Erstens nemlich *erscheint* dem Menschen in Raum und Zeit das wahre Wesen der Dinge; wir setzen in der Einheit unsrer Ueberzeugungen die Wesenheit des *endlich* erkannten der Wesenheit des *ewig wahren* gleich. Zweitens die *Körperwelt* ist dem ewig wahren Wesen nach das Eine und Gleiche mit der *Geisteswelt*. Dadurch entsteht uns eine *physikalische metaphorische Weltansicht*, welche die Erscheinungen der Körperwelt — und eine *ethische metaphorische Weltansicht*, welche die Erscheinungen des geistigen Menschenlebens auf die ewige Wahrheit deutet. Für die gesunde Logik sind nun diese metaphorischen Weltansichten nur von *ästhetisch-religiöser* Bedeutsamkeit, durch mystisches Mißverständniß hingegen werden sie wissenschaftlich genommen, und daher können wir hier nach bestimmten Regeln gewisse Formen von *mystischen Systemen* ableiten, die sich in der Geschichte der Philosophie regelmäßig wieder finden.

Das Spiel mit den *Geheimnissen des Absoluten* wirft den meisten mystischen Ansichten einen gemeinschaftlichen Schleier über, unter welchem die Glaubenslehre in theosophische und theurgische Wissenschaft verwandelt werden soll. Daneben bestimmt die ethische Metapher den Geist, die physikalische die äußere Gestalt der Lehre. Götter und Geisterwelt, Sündenfall, Seelenwanderung, Reinigung und Heiligung gehören der ethischen, die physikalische Ausmahlung des Bildes der andern.

Die festesten Formen der Abstraction gehören dabei den Grundlagen der physikalischen Metapher, denen wir hier genauer folgen können.

Da das mystische Mißverständniß Idee und Natur nicht unterscheidet, so muß die Spitze der Lehre eine naturwissenschaftliche Gotteslehre werden. Daher treten die ersten griechischen Abstractionen hier an die Spitze. Der Naturbeobachtung erscheinen die Dinge unter den Naturgesetzen verbunden, so daß zuerst Stoff und Kraft oder nach Aristoteles *αἰτία ὡς ὕλη* und *αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως* aus einander treten. Dies giebt das Pythagoreische: Gegensätze sind die Anfänge der Dinge und den höchsten Gegensatz *ἄπειρον* und *πέρας*, das unbegrenzte (gestaltlose) und die Grenze. Aber diese unverbundenen Gegensätze genügen nicht, der Verstand fordert die Einheit darüber, so wie Platon im Philebos über *ἄπειρον* und *πέρας* die *αἰτία τῆς συμμίξεως* setzt. So wird der Anfang aus dem einfacheren Dualismus zum dreigestaltigen fortgeführt, zu den mit Dreieinigkeitslehre verwandten Auffassungen.

Dem Gehalte nach sahen wir oben die Abstractionen sich stufenweis physikalisch, mathematisch und philosophisch entwickeln. Auf der ersten Stufe zeigen sich die mystischen Phantasien der Elementenlehre und Kosmogenien, wie sie z. B. in Brahminischer und Parsischer Mythologie und in den Jonischen Philosophemen spielen. Der mathematische Mysticismus der Zahlen und Figurenlehre ist für uns der Pythagoreische, der aber auch in die meisten Mythologien seinen Eingang gefunden hat. Die philosophischen Abstractionen bringen endlich den logischen oder dialektischen Mysticismus, der das alte Trugbild der speculativen Metaphysik erzeugt und erhalten hat, nach welchem durch das Sinnen über Einheit und

Nothwendigkeit die höhere Wahrheit und Weisheit erforscht werden soll. Im allgemeinen ist dies also die sogenannte Platonische Ideenlehre oder der scholastische Realismus. Für die speculative Ausbildung aber müssen wir schärfere Zeichnungen der Weltansicht unterscheiden.

Die Extreme in den Systemen sind die Voraussetzung nur der Körper (der Materie) als Substanzen und die Voraussetzung nur der Geister als Substanzen. So steht dann zwischen den Extremen eines Materialismus, welcher die Welt aus Atomen aufbaut und des Spiritualismus, der sie aus denkenden Monaden bestehen läßt, in der Mitte die unbestimmtere Abstraction der Einheit und Nothwendigkeit. Wird hier die Einheit zum Grundgedanken gemacht in der Idee von dem einen Wesen, welches Alles ist, so entsteht der Pantheismus, wählt man aber die Nothwendigkeit, unter der alles besteht, zum Grundgedanken, so entsteht der Fatalismus. Daher können wir uns hier über folgende Abstufungen näher verständigen:

Materialismus,
Atheismus,
Nihilismus,
Fatalismus,
Pantheismus,
Hylozoismus,
Emanationslehre,
Spiritualismus.

Der Materialismus spielt mit dem Grundgedanken, daß alles nur vermittelst der Materie sei. Diese Ansicht ist für die Raum- und Zeitbestimmungen in der Erscheinungswelt ganz richtig, für die Idee ohne Bedeutung; wo aber Natur und Idee nicht gehörig

unter-

unterſchieden werden, kann ſie zu vielen Irrungen Veranlaſſung geben. Recht ſcharf beſtimmt kommt indeſſen der Materialismus erſt in der neueren Zeit vor, wo man gegen den alten Hylozoismus erſt nach Descartes Körper und Geiſt beſtimmt als zwei Arten der Subſtanzen einander entgegengeſetzt, und dann alles nur aus dem körperlichen erklären will.

Atheiſtiſch iſt jede Weltanſicht, welche die Weltordnung ohne die Idee Gottes faſſen will. Dies iſt wieder für jede Naturanſicht richtig, für die Idee bedeutungslos, kann aber ebenfalls da irren, wo Natur und Idee noch nicht getrennt gedacht werden.

Fatalismus macht den Zufall (τύχη), Determinismus die Nothwendigkeit (ἀνάγκη, εἱμαρμένη) zum Herrn der Welt. Hier iſt ſchon für die Naturanſichten Zufall als blinde Nothwendigkeit von der verſtändlichen Nothwendigkeit zu unterſcheiden *). Aber neben der blinden Nothwendigkeit des Zufalls alle Gültigkeit allgemeiner Geſetze abzuleugnen, wie die Epikureer es gegen die Stoiker wollten, iſt nach der Natur des menſchlichen Verſtandes in der That unausführbar und der Conſequenz nach iſt der Fatalismus die Schickſalslehre, welche nur die Naturnothwendigkeit zum Princip macht, und dagegen die Ideen ganz verwirft. Daher ſind in der Geſchichte der Philoſophie Fatalismus und Determinismus beſonders im Gegenſatz gegen die Lehre von der Vorſehung und im Gegenſatz gegen die Idee der Freiheit zu beachten. Inconſequenter ſetzen aber viele, nach der Weiſe jener Scholaſtiker, welche über die natura naturata noch die Gottheit als natura naturans ſtellen, zwar erſt eine fataliſti-

*) Syſtem der Metaphyſik. §. 55. 56.

sche Weltansicht fest, dann aber noch die Gottheit darüber. Hier ist noch näher zu bemerken, daß der frühere Fatalismus materialistisch nur die Nothwendigkeit der Naturgesetze zu seinem Princip macht, daneben aber noch ein besonders neuerdings versuchter psychologischer Fatalismus steht, vor dessen Täuschungen wir uns besonders in Acht zu nehmen haben. Hier macht man nemlich das Gesetz der menschlichen vernünftigen Thätigkeit zum Princip des Daseins der Dinge, indem die Gottheit einem Schicksal der Selbsterkenntniß unterworfen und die Entstehung der Welt aus der Selbstoffenbarung Gottes erklärt wird. Dies ist in unsrer Schule bei Fichte und Schelling und unklarer aufgefaßt bei Hegel die letzte Zuflucht der hypothetischen Metaphysik geworden.

Pantheismus ist die Lehre, daß alles in allem Gott sei. Dies Wort hat erst da eine scharfe Bedeutung, wo im Philosophem etwas darauf ankommt, ob man in Gott oder durch Gott die Welt bestehen läßt. Daher ist diese Benennung öfter gegen unklare Lehren ein warnender Tadel, als Bezeichnung einer festen Lehrmeinung. Es ist nemlich leicht einzusehen, daß der Consequenz nach jeder Pantheismus Determinismus werden müßte, und also eben so gut Atheismus genannt werden könnte, so wie, daß der Consequenz nach jede Lehre, die sich ein adäquates Wissen von Gott zutraut, und das geheimnißvolle der Religionswahrheit verkennt, Pantheismus sei.

Spiritualismus ist die Lehre, daß nur der Geist wahrhaft vorhanden sei. Diese Lehre ist also der Idee nach richtig, aber wissenschaftlich und für die Naturbeurtheilung unausführbar.

Hylozoismus ist die Weltansicht, welche die Materie selbst als lebendig voraussetzt. Dies ist in einfachster

Weiſe die urſprünglich mythologiſche Weltanſicht, welche die Welt wie ein belebtes Thier anſieht, — worin eigentlich die äſthetiſche Wahrheit nur unbeholfen ausgeſprochen iſt.

Emanationslehre nennen wir die Vorſtellung von der Ausſtrömung der Welt aus Gott. Dieſe iſt aus der allgemeinſten Form des logiſchen Myſticismus aus dem Schema der Claſſification der Begriffe entſtanden, aber meiſt nur in Verwechſelung mit aſtronomiſchen Bildern und mit Geſchlechtsregiſtern ausgeführt worden.

Endlich Nihilismus oder die Lehre, daß das All Nichts ſei, ſcheint vielleicht zunächſt undenkbar, aber doch liegt er in allen Syſtemen der totalen Indifferenz verborgen, und tritt mit anſchaulicher Beſtimmtheit da auf, wo man das geſtaltloſe z. B. als Urlicht zum erſten und zum Princip macht, und für die Entwickelung der Weltgeſchichte nur das Böſe zum Erklärungsgrund giebt. Das Böſe iſt hier das Princip der Entzweiung, welche in der Weltgeſchichte wieder aufgehoben werden ſoll, um zur Einheit der ewigen Ruhe zurück zu führen, ſo wie dieſe Vorſtellung bei Neoplatonikern, Gnoſtikern und Buddhiſten vorkommt.

---

4. Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie.

§. 14.

Unſere Geſchichte der Philoſophie kann nur die griechiſch-römiſch-chriſtliche ſein. Von andern aſiatiſchen Philoſophemen wiſſen wir weder die Zeit der Ausbildung

noch irgend Geſchichte. Auch macht der einfache Anfang bei den Griechen in ſeiner Entwickelung aus der Mythologie es für unſern Zweck unweſentlich, ob und wie dieſe Mythologie fremdher ſtamme oder nicht. Allerdings imponirt noch zur Zeit der großen attiſchen Denker den Griechen die höhere Ausbildung der Völker in Aſien, aber die Griechen denken ſelbſt und frei im Volke, die Griechen allein finden ſich zum hellen wiſſenſchaftlichen Gedanken durch. So erhalten wir folgende Ueberſicht:

Erſter Abſchnitt von Heſiodos bis zum Apoſtel Paulus, die epagogiſche Entwickelung der Philoſophie bis zum Anfang der ſpeculativen.

Aus mythologiſchen Lehrgedichten entwickelte ſich die Philoſophie über den Urſprung der Dinge anfangs nur in phyſikaliſchen, dann in vorherrſchend mathematiſchen, endlich in philoſophiſchen Abſtractionen. Mit den letzteren fing Zenon von Elea an den Gedankengang dialektiſch zu leiten, und gezogen von den praktiſchen Unterſuchungen wurde bei Sokrates die Dialektik ſelbſtſtändig. So erreicht bei Platon und Ariſtoteles die epagogiſche Philoſophie ihre Blüthe, und die Erfindung der philoſophiſchen Abſtractionen ihre Reife.

Dadurch wurde den ſpäteren Schulen die Hauptaufgabe: die Kriterien der Wahrheit zu finden. Aber dieſe Unterſuchung vernichtete ſich, wegen der Leerheit der bloßen Denkformen, in Skepticismus, und nur das unbedingte Poſtulat der höheren innen im Geiſte gegebenen Wahrheit führte weiter.

Zweiter Abſchnitt vom Anfang der chriſtlichen Lehre bis zur Erfindung der Erfahrungswiſſenſchaften, oder vom Apoſtel Paulus bis auf Galileo Galilei und Bacon von Verulam.

In Alexandria änderten ſich die früheren Verhältniſſe. Die gelehrte Ueberlieferung wurde durch Staatsanſtalten geſichert, die Mathematik der Platoniker wurde feſte Wiſſenſchaft; die Verbindung mit orientaliſchen Vorſtellungsarten änderte die griechiſche phyſiſche Weltanſicht in eine anthropomorphiſche um, die phyſikaliſche Metapher des Heidenthums wurde mit einer ethiſch-politiſchen vertauſcht.

So entwickelte ſich die einfache chriſtliche Lehre und neben ihr die neoplatoniſche. Aber der Geiſt erſchlaffte, die chriſtliche Lehre wurde bald kirchlich, und ſo der Philoſophie faſt entzogen.

Daher blieb in der ſcholaſtiſchen Philoſophie der Mönchsorden faſt keine andere philoſophiſche Selbſtthätigkeit, als im einſeitigen Gebrauch der von Ariſtoteles aufgewieſenen epiſtematiſchen (logiſch-dogmatiſchen) Methoden.

Das erfinderiſche bürgerliche Leben der Deutſchen, die Rückkehr zu den Griechen und der Kampf der Deutſchen gegen die Hierarchie weckte dann von neuem das philoſophiſche Selbſtdenken und Galilei und Bacon von Verulam wurden die Erfinder der Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften.

Dritter Abſchnitt. Von der Erfindung der Methoden der Erfahrungswiſſenſchaften bis zu Erfindung der ſelbſtſtändigen Methode der philoſophiſchen Wiſſenſchaften bis auf Kant.

Seit Galilei begann der Kampf der neuen Naturwiſſenſchaft mit der Kirche, der Kampf der Philoſophen mit den Prieſtern, der Kampf des Naturalismus als Rationalismus mit dem Supranaturalismus.

Auf dem Gebiete der Philosophie selbst entwickelte sich die Lehre unter dem Gegensatz des Baconischen Empirismus mit dem Cartesischen Rationalismus, auf der einen Seite Erfahrung und Induction, auf der andern strenger logischer Dogmatismus als sogenannte mathematische Methode. Die erste Methode durch Locke und Condillac, die andere durch Leibnitz weiter zur Ausbildung der Wissenschaft angewendet.

Leibnitz vertheidigte dabei am bestimmtesten die Rechte des Rationalismus neben dem Empirismus, während Bayle und Hume beide wieder in Skepticismus auflösten und die mathematisch-physikalische Schule den härtesten Naturalismus dem Supranaturalismus entgegen setzte.

Nun trat Kant ausgleichend dazwischen.

Vierter Abschnitt. Kant und unsre Zeit.

So trefflich die neu gefundenen empirischen Methoden sich bei der Fortbildung aller Erfahrungswissenschaften in Natur und Geschichte erprobten, so konnten sie consequent doch eigentlich gar keine Philosophie anerkennen lassen, die mathematische Methode des Descartes ließ sich aber nur auf willkürlich gemachte Voraussetzungen anwenden. Diese Mängel, vorzüglich die der letztern Methode, wurden Kant zuerst hinlänglich klar, und er erkannte dagegen die zergliedernde Methode als die allein dem philosophischen Selbstdenken anpassende. So setzte er glücklich den Kriticismus dem Dogmatismus und Skepticismus entgegen.

Mit Hülfe dieser Methode erfand Kant das wissenschaftliche Princip der Metaphysik in der Lehre von den

Kategorien; er erkannte die Richtigkeit einer reinen speculativen Metaphyſik, und dabei die unmittelbare Nothwendigkeit der ſittlichen Ueberzeugungen, er rettete der philoſophirenden Vernunft den Glauben der Religionslehre und fand die Principien der philoſophiſchen Aeſthetik.

Aber ihm war dies alles in zerſtückten Unterſuchungen klar geworden, denen die Einheit fehlte, — eine Einheit, welche nur durch pſychiſch-anthropologiſche Begründung der ganzen Lehre gewonnen werden kann.

Er hatte die eigentliche Logik keiner neuen Erforſchung unterworfen, darum blieb ſeine Dialektik zu künſtlich vermittelt, darum fehlte ihm die Verbindung der Glaubenslehre mit Religion und Aeſthetik.

Sein Hauptfehler iſt aber die in ſeiner Beſtimmung der transcendentalen Erkenntniß begangene Vermengung der metaphyſiſchen Erkenntniß mit Erfahrungsſeelenlehre.

Bei dieſer Lage der Dinge ſoll erſt noch die kritiſche Logik den Sieg über die Wolffiſche erringen. Kant's gemeinverſtändliche Nachfolger, welche ihn nicht bloß commentirten, ſondern ein ganzes Syſtem der Philoſophie darzuſtellen ſuchten, begingen meiſt den Fehler, ſeine Lehre nur zu überliefern, anſtatt ſie ſelbſtdenkend zu entwickeln, indem ſie noch bei Wolff's dogmatiſcher Logik blieben. Der ſchwierigſte Fehler liegt aber in der Vermengung von Metaphyſik und Erfahrungsſeelenlehre, im transcendentalen Vorurtheil, dies hat die meiſten der Nachfolger irre geführt, und dazu brachte dann Fichte noch den unglücklichen Gedanken, die Philoſophie in einer willkührlich erſonnenen Formelſprache auszubilden. Dadurch iſt der größte Theil der am meiſten beachteten neueren Verſuche ganz verunglückt.

Die gesunde Fortbildung der Philosophie wird nur auf dem Wege der psychisch-anthropologischen Begründung der ganzen Lehre gewonnen werden, indem wir der Kantischen Entdeckung des Systems der metaphysischen Erkenntniß genauer folgen und durch die Theorie der erkennenden Vernunft nachweisen, wie dieses System der menschlichen Vernunft eigen sei.

Erſter Theil.

Die

Geſchichte der Philoſophie

bei den Griechen

von

Heſiodos bis zu Paulus dem Apoſtel.

Erſte Abtheilung.

Von den Anfängen wiſſenſchaftlicher Philoſophie in Griechenland bis auf Sokrates.

Erſtes Kapitel.

Heſiodos.

§. 15.

Die Geſchichte der Philoſophie bewegt ſich fort theils in der Entwickelung des freien dichtenden und denkenden Geiſtes, theils in den gebundenen Formen der Ueberlieferung. Aus dem Leben der meiſten aſiatiſchen Völker kennen wir nur das letztere. Der Gedanke iſt feſtgeſtellt in theokratiſch-ſanctionirten Geſetzbüchern des Cultus und des Rechtes, in heiligen Schriften und in erblichen Staatseinrichtungen. Dies giebt für ſich der wahren Geſchichte der Philoſophie keine Aufgabe. Nur wenn wir irgendwo freie Gedankenentwickelung beobachten, kann die Frage hinzu kommen, welche Ueberlieferungen ihr etwa zur Grundlage dienten, oder im Fortgang auf ſie eingewirkt haben.

Bei den Griechen war dies anders. Hier regierte keine Prieſterkaſte, hier feſſelte keine heilige Schrift den frei dichtenden und denkenden Geiſt, die heilige Sage (ἱερὸς λόγος) wurde großentheils bald Eigenthum der Dichter. Auch die freien Städteverfaſſungen waren frei von unumſtößlichen erblichen Sanctionen; dem Geſetzgeber blieb der Gedanke frei, und ändernd durfte er in alle Lebensverhältniſſe eingreifen.

So entwickelte ſich hier die Philoſophie aus der dichteriſchen Auffaſſung der Mythologie und aus der Sammlung von Sittenſprüchen. Die erſten philoſophiſchen Schriften ſind mythologiſche Lehrgedichte, und dichteriſcher Ausſpruch ethiſcher Gnomen.

Hier fragt ſich nun beim Anfang, iſt in dieſen erſten Entwickelungen der Gedanken der griechiſche Geiſt ſeines eignen Lebens froh geworden, oder lebt er nur von Aneignung fremder Ueberlieferungen? Darauf antworte ich zunächſt, wir wollen den Verlauf der Begebenheiten erzählen, von dem wir etwas wiſſen, und nicht einen Verlauf erdichten, von dem wir nichts wiſſen. In den erſten Nachrichten von der Entwickelung der Philoſophie in Griechenland finden wir nun einen Fortgang, der auf das klarſte nach den Geſetzen des Selbſtdenkens erfolgt, und alſo das eigne Leben des griechiſchen Geiſtes zeigt.

Dagegen haben manche die Hypotheſe einer älteren Weisheit oder ſogenannten Gnoſis erſonnen, von welcher den Griechen nur nach und nach Theile bekannt worden ſeien. Eine Weltanſicht etwa von der Art, wie ſie bei den Neoplatonikern fertig geworden iſt, ſoll vor uralter Zeit ſchon irgendwo (ich weiß nicht wo) in Aſien bekannt geweſen ſein, und von dorther bruchſtückweis den Griechen bekannt worden ſein. Ich wüßte auch nicht, wie

man gerade einem gelehrten Manne, der in dieſe Phantaſie verliebt iſt, und nichts vom Selbſtdenken hält, mit einer Widerlegung dieſer ſeiner Meinung beikommen wollte. Denn allerdings halten Pythagoras und Platon viel auf die Weisheit ägyptiſcher Prieſter. Jemand erzählt: Moſchos der Syrer habe zuerſt von den Atomen gelehrt; ein anderer: die Chineſen und Chaldäer wiſſen ſo gut als Pythagoras von der Harmonie der Sphären; wieder einer: ein Brahmine ſagt ſo gut wie Parmenides, das Sein iſt und das Nichtſein iſt nicht, und ſo das ähnliche. Ferner, wer erkennt nicht, daß in der neoplatoniſchen Weltanſicht ſo viele zerſtreute Anſichten einzelner früherer Lehrer enthalten ſind; endlich wie oft verſichern uns nicht die Geheimnißkrämer und Schwärmer der letzteren Zeit ſelbſt, daß alle alte Weisheit der früheren aus Indien und Aegypten gekommen ſei. Ob alſo hier derſelbe Gedanke an mehreren Orten unabhängig von einander erwacht ſei, oder ob er aus Aſien nach Griechenland überliefert wurde, oder ob wir umgekehrt das Echo griechiſcher Gedanken in Aſien vernehmen, wird ſich rein geſchichtlich ſelten entſcheiden laſſen, da wir zu wenig von der Geſchichte kennen. Ich berufe mich deswegen einzig auf die Geſetze des Selbſtdenkens. Nach dieſen ſehe ich in Griechenland einen jugendlichen geſunden und ſtarken Geiſt ſich ſelbſt helfen und geſtalten. Unendlich unwahrſcheinlich wäre es, daß eine Moſaik zufällig aus fremden Gedanken zuſammen geſtückt, ein ſolches Bild eines geſunden Lebens geben ſollte. Ja mir ſchiene jedenfalls nicht der Mühe werth, mich mit einer Geſchichte fremder Meinungen zu bemühen, die ohne eignen Geiſt nur durch unbeholfene Ueberlieferungen zuſammengefloſſen wäre. Fremde Mythologie mag theilweis auf griechiſche Einfluß gewonnen haben, und fremde Kenntniſſe haben

Griechen anfangs gesammelt, aber der Forscher der Geschichte der Philosophie hängt von diesen Nachweisungen fast gar nicht ab, da der griechische Gedanke sobald zur Selbstständigkeit gelangt.

Wir wollen daher hier zunächst nur griechische Geschichte erzählen und auf den Orient erst dann zu sprechen kommen, wann die griechische Philosophie geschichtlich bestimmt mit ihr fremden orientalischen Ansichten in Verbindung tritt.

Woher nun unsre Erzählung entlehnen? Etwa im Jahr 400 vor dem Anfang unsrer Zeitrechnung starb Sokrates. In dieser Zeit schrieben Xenophon und Platon seine Schüler ihre philosophischen Schriften, die ältesten, welche wir noch besitzen.

Aber die Ueberlieferung führt uns noch etwa zweihundert Jahre weiter zurück auf die erste Zeit, aus welcher uns philosophische Lehren und Meinungen einzelner Männer angegeben werden. Indessen ist diese Ueberlieferung für das einzelne höchst unsicher, indem uns von den früheren Lehren nur zufällig Bruchstücke, meist durch sehr späte und unsichere Gewährsmänner geblieben sind. Allerdings machte Platon den genialsten Anfang zur Geschichte der Philosophie, indem er seine nächsten Vormänner in seinen Gesprächen jeden in seiner Weise redend einführt. Aber wir werden diese Ueberlieferung wohl oft mit den Worten unsers Dichters „Wahrheit und Dichtung“ nennen müssen. Die meisten und sichersten Nachrichten hat uns Aristoteles zerstreut in seinen eignen Werken aufbehalten und mit dem schärfsten Urtheil versehen, vorzüglich Metaphysik Buch 1. Cap. 3. bis zu Ende. Leider haben wir von dem, was er über einzelne Lehrer ausführlicher geschrieben hat, wenn ächte, doch nur in sehr verdorbenen Manuscripten aufbehaltene Ueberlieferun-

gen. Auch müſſen wir uns hüten, des Ariſtoteles kritiſirende Dialektik nicht für die der früheren Lehrer ſelbſt zu nehmen. Von dem ferneren Verlauf ſagt Brandis *):

„Die von Ariſtoteles und ſeinen akademiſchen Zeitgenoſſen Speuſippos und Xenokrates eingeleiteten Bemühungen, in Monographien Leben und Lehren der älteren Philoſophen darzuſtellen, ſetzen theils die Peripatetiker Theophraſtos, Eudemos der Rhodier, Phanias, Dikaiarchos, Ariſtoxenos und Straton aus Lampſakos in Beziehung auf einzelne Schulen und Männer wie auf einzelne Disciplinen; die Alexandriner Kallimachos, Eratoſthenes, Hermippos, Sotion, Apollodoros, Soſikrates u. a. in grammatiſch-kritiſchen Leiſtungen und chronologiſchen Beſtimmungen, ſo wie in ihren Schriften über Abfolge, Schulen und Leben der Philoſophen fort. Für den Verluſt dieſer reichhaltigen Litteratur entſchädigen uns die Auszüge aus Plutarchos, (deſſen ausführlichere Werke über Geſchichte der Philoſophie nicht auf uns gekommen ſind), die Compilationen des Diogenes Laertes, Johannes Stobaios des ſogenannten Galenus, Pſeudo-Origenes, Photius, ſo wie die Schriften der griechiſchen Commentatoren des Ariſtoteles (unter denen Simplicius für uns bei weitem der wichtigſte iſt, da des Porphyrios vorzüglichſte Schriften ſich nicht erhalten haben) nur in ſehr geringem Maaße, obgleich erſtere großentheils aus alexandriniſchen Quellen geſchöpft, letztere ſehr ſchätzbare Bruchſtücke aus verlornen Schriften uns erhalten haben. Doch ſind wir durch ſorg-

*) Handbuch der Geſch. der gr.-röm. Philoſ. Bd. 1. Einleit. S. 23.

fältige Benutzung jener wenigen aber wichtigen urſprünglichen, ſowie dieſer mannichfaltigen abgeleiteten Quellen, indem wir ſie durch die gelegentlichen Angaben und Nachrichten bei Cicero, Plutarchos, Galenos, Sextos Empeirikos bei mehreren Kirchenvätern u. ſ. w. ergänzen, im Stande ein in ſeinen Grundzügen vollſtändiges und in den Hauptſachen ausgeführtes Bild von den Entwickelungen auch der älteren griechiſchen Philoſophie zu entwerfen."

So haben dann aus dieſem weitläuftigen Apparat die unſrigen mit großer Kunſt, Mühe und Scharfſinn zuſammen gebracht, was von den einzelnen Lehrern noch erzählt werden kann. Demgemäß pflegten die Neueren mit der Angabe der wenigen Behauptungen, die von den erſten Lehrern noch bekannt ſind, zu beginnen, indem man dem Diogenes Laertes folgend mit dem Mileſier Thales, den Anfang macht. Schicklicher möchte es ſein, mit anderen noch eine allgemeine Betrachtung voraus zu ſchicken.

Jede Geſchichte der Philoſophie und noch mehr die eines einzelnen Philoſophen fällt in die Geſchichte eines Volkes und hat ihre Bedeutung nur im Verhältniß zur beſtehenden Bildung des Volkes ſelbſt. Kein einzelner Denker hat ſeine Weltanſicht für ſich, ſondern er lebt in der ſeines Volkes. Was er mit jedermann gemeinſchaftlich hat oder denkt kann nicht zum eigenthümlichen ſeiner Philoſophie gerechnet werden. Wir müſſen alſo eigentlich ein Bild von der Volksausbildung der Zeit vergleichen können, um die Philoſophie einer beſtimmten Zeit zu ſchildern. Dabei werden wir aber auch nicht alle Elemente der Volksausbildung zur Philoſophie rechnen, ſondern Philoſophie fängt erſt da an, wo die Fragen nach dem Wahren und Guten in irgend einer Weiſe wiſſenſchaftlich

gefaßt werden, wo ſich das Selbſtdenken Aufgaben der Forſchung ſtellt.

Dafür erhalten wir aus der griechiſchen Geſchichte folgendes Ergebniß. Aus einer Zeit, da ſchon ſeit etwa 400 Jahren Homeros und Heſiodos Gedichte unter den Griechen bekannt waren, etwa 300 Jahre, nachdem Lykurgos ſeine Geſetzgebung in Sparta gegeben hatte, und 150 Jahre nach der feſten Anordnung der vierjährigen Wiederkehr der Olympiſchen Spiele, alſo aus einer Zeit, in der die eigenthümliche Bildung des griechiſchen Volkes ſchon weit fortgeſchritten war, in der die gemeine Meinung für die Städteverfaſſungen Bürgerfreiheit gegen Tyrannis und ſelbſt öffentliche Gerichte forderte, in der die griechiſchen Stämme zu einer gleichen religiöſen Anſicht, die wir von der Seite der Mythen, wenn ſchon nicht von der des Gottesdienſtes, etwa nach Homeros und Heſiodos beurtheilen können, vereinigt waren, nennt man uns die erſten Weiſen (σοφοί), die ſieben genannt, der gewöhnlichſten Angabe nach Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Chilon, Bias, Pittakos — Staatsmänner und Mathematiker aus jener Zeit alſo, in welcher Cyrus ſeine Eroberungen machte, und Solon ſeine Geſetze zu Athen gab. Dies war wohl die Zeit des beſtimmteren Anfangs der Schriftſtellerei bei den Griechen, welcher ſo viele Stufen geiſtiger Fortbildung voraus gegangen waren, für die wir hier nur auf die Gedichte der epiſchen Dichterſchule des Homeros und die der didaktiſchen Dichterſchule des Heſiodos zurück weiſen können.

Aus dem wandelbaren Gedräng der vielgeſtaltigen dichteriſchen Bilderſpiele hat ſich die Philoſophie nur wenige Grundgedanken angeeignet, auf welche allein wir hier zu achten haben. Ueberhaupt ſcheint bei aller Mythologie

die freie dichterische Erfindung von solchen Bildern unterschieden werden zu müssen, die eine gleichsam wissenschaftliche Grundlage zeigen. Nur die letztern interessiren uns hier, und indem ich dafür die Anwendung suche, werde ich gleichsam genöthigt, mich an Göttling (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Gedichte des Hesiodos) anzuschließen.

Leicht läßt uns der Ueberblick der ganzen griechischen Mythologie erkennen: Zeus der jüngste Sohn des Kronos und der Rheia (vielleicht der Zeit und des Werdens) ist der Herr der Welt, der Vater der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen, besonders der Beherscher der oberen Lichtwelt und der Geber alles Guten. Sein Haus auf dem Olympos aber, das Haus der zwölf Götter ist nur dichterisch nach dem Bilde des Hausvaters und des geselligen Menschenlebens gemalt, hingegen die Bilder der Vorzeit vor dem Reiche des Zeus sind jedenfalls aus der allgemeinen Beschauung der Naturerscheinungen entlehnt. Zeus ist der Bändiger und Ueberwinder der rohen Naturgewalten, der auf der Erde die Sicherheit des Lebens und der Menschen gründete. Von sittlich-religiöser Deutung ist aber nichts in diesen Mythen.

Hier schiene mir nun der ein sehr sonderbarer Mann, der in den Homerischen Dichtungen eine philosophische Grundlage finden wollte, denn hier ist alles von willkührlich dichterischer Erfindung, und kein kosmogonischer Gedanke gegeben als einzig Il. 14. v. 200., daß Okeanos und Tethys die ältesten der Götter seien *). Anders steht es hingegen mit den Gedichten, die des Hesiodos Namen führen **). Hier ist ein Theil der Theogonie of-

*) Göttling l. c. S. XXI. Aristot. Metaph. l. 1. c. 3.

**) Aristoteles Metaph. p. 13. 24. 53. Brand. Phys. l. 4. c. 1.

ſenbar der Anfang der ſpeculativen und die ἔργα (Hauslehren) ſind die erſte praktiſche Philoſophie, die wir von den Griechen kennen.

Neben dieſer Theogonie ſtehen noch die nach Orpheus benannten Kosmogonien von ſehr unſicherer Zeitbeſtimmung, die aber für meinen Zweck nur auf dieſelben Grundgedanken hinweiſen, und die wir wol nur aus jüngeren Nachklängen kennen, auf welche die weitere Entwickelung der Philoſophie ſchon bedeutenden Einfluß erhalten hat *).

§. 16.

Heſiodos aus Askra in Böotien **) lebte wohl, wie Herodotos angiebt, etwa in gleicher Zeit mit Homeros, ungefähr 400 Jahre vor Herodotos ***). Er wurde der Held einer didaktiſchen Dichterſchule, die, dem delphiſchen Orakel befreundet, vorzüglich in Böotien blühte. Wie nun auch die Sammlung der Gedichte, die wir auf ſeinen Namen erhalten haben, nach und nach zuſammen geſetzt und verändert ſein mag, die Hauptttheile ſind doch gewiß älter, als was uns im beſondern von einzelnen philoſophiſchen Lehrern erzählt wird, und enthalten zum Theil die führenden Gedanken der folgenden kosmophyſiſchen Lehren.

Wir haben daher hier zuerſt einiges wenige aus der Theogonie zu vergleichen. Dieſe nemlich zerfällt nach dem Eingang in Kosmogonie, Theogonie und Heroogonie, wovon die allgemeinen kosmogoniſchen Mythen nur von Vers 116—264. ſtehen. Von der Familie des Kronos ab-

*) Brandis Handb. der Geſch. der griech.-römiſchen Phil. Bd. I. S. XVII.

**) Göttling l. c. S. I. Ἔργ. v. 634.

***) Göttling l. c. S. XVIII.

wärts sind die Bilder hier so wenig mehr als bei Homeros von physischer Deutung. Alle physischen Deutungen in Beziehung auf die jüngere Götterfamilie des Zeus und überhaupt in Beziehung auf Götter, denen in Griechenland Tempel und Altäre heilig waren, gehören erst jüngeren philosophirenden Mythologen. Auch selbst bei den ersten Lehren der Kosmogonie kann der Philosoph nicht Hermann's *) scharfsinnigen Etymologien genauer folgen, denn nur die allereinfachste Grundlage der Fabel spricht philosophisch an.

Jede ursprüngliche Mythologie wird theils von Naturanschauungen, theils von geschichtlichen Erinnerungen ihre Grundlagen erhalten und in heiterer und glücklicher Entfaltung dann in sittliche Allegorie sich entwickeln. Dabei werden aber nur die Naturanschauungen den ersten philosophischen Auffassungen enger verbunden sein. So liegt der hesiodischen Theogonie eine Kosmogonie zu Grunde aus einfacher und heiterer Naturanschauung, bei der mir bemerkenswerth scheint, daß sich in ihr keine Spur von Verehrung der Gestirne findet, indem nur an ganz untergeordneter Stelle (v. 371 — 382.) Sonne und Mond und Morgenroth als Kinder des Hyperion und der Theia, Venus aber und die andern Sterne als Kinder der Eos (des Morgenrothes) und des Astraios, als Geschwister der Winde vorkommen. Die Grundlage dieser Kosmogonie ist es, was wir hier suchen. Und diese steht wie folgt:

1. Zuerst wurde *Χάος*, dann die breitgebrüstete Erde (*γαῖα*) und Tartaros (die Unterwelt) und *ἔρως* (die Liebe), der schönste, der sanftauflösend den Menschen und ewigen Göttern bändigt tief im Busen den Geist (*νοὸν*) und bedachtsamen Rathschluß (*ἐπίφρονα βουλήν*).

---

*) de myth. graecorum antiquiss. Opusc. T. I.

Dieſer erſten waren wohl eigentlich drei Chaos, Gäa und Eros, denn der Vers, der den Tartaros aufführt, fehlt bei Ariſtoteles Metaph. l. 1. c. 4. und de Xen. Zen. et Gorg. c. 1. auch bei Platon Symp. c. 6.

Chaos iſt hier gewiß, wie Ariſtoteles Phys. l. 4. c. 2. ſagt, der grenzenloſe Raum (von *Χάω*, *Χάζω*) das faſſende, in ſich aufnehmende, noch nicht aber das urflüſſige, wie Pherekydes von *Χέειν* gießen ableitend gewollt haben ſoll, und noch weniger der ungeſonderte Urſtoff der Späteren. Dies beweiſt am klarſten hier die Fortſetzung nach Hermanns Deutung. Eros iſt, nach Hermann von *εἴρειν* der Verbindende, der zur Zeugung vereinigende und noch nicht das Urlicht der späteren.

Die Schmeichelrede, mit der Heſiodos ihn begrüßt, läßt leicht erkennen, wie richtig Hermann vermuthet, daß in dieſen Verſen nur die Andeutung einer älteren Lehre überliefert wird. Doch meine ich nicht, daß der Dichter dieſer Theogonie eben den alten Mythus mißverſtanden habe, ſondern nur, daß er ihn willkührlich dichteriſch ausſchmückt. Die erſten ſind alſo der Raum, die Materie im Raum als Erde und die befruchtende Liebe.

2. So entſtehen dann zuerſt aus dem Raum die großen Raumerſcheinungen. Aus Chaos wurde die finſtre Weite (*Ἔρεβος*) und die Nacht (*νύξ*). Die Nacht aber gebiert befruchtet von Erebos die lichte Weite, die Himmelsbläue (*αἰθήρ*) und den Tag (*ἡμέρα*). Ehe Licht war gab der Raum die finſtre Weite und die Nacht, dieſe beiden bringen erſt die lichte Höhe und den Tag. Hermann will hier *νύξ*, von *νύειν* neigen ableitend, auf das Sinken des Schweren deuten, und trifft damit den Gedanken der Jüngeren: finſter, kalt und ſchwer. Aber warum hier nicht lieber die Nacht, die ſo einfach als Beſtimmung des

Raumes dem Tag gegenüber steht, wie die finstere Weite der Himmelsbläue? Der schwere Stoff ist doch nur die Erde.

Aether kommt später besonders in Frage, ist hier gewiß die lichte Himmelsbläue, daraus später die obere und feinere Luft, noch später erst das fünfte Element.

3. Eben so einfach geht das Naturgemälde weiter zu den Erzeugungen der Erde. Erde erzeugte zuerst ähnlich ihr selber den gestirnten Himmel (οὐρανός), daß er umher sie bedeckte, dann die Gebirge (οὔρεα) und ohne befruchtende Liebe den Pontos (das Mittelmeer).

4. Aber nach diesem gebar Gäa von Uranos befruchtet den tiefstrudelnden Okeanos auch Koios und Krios, Hyperion und Japetos, Theia und Rheia, Themis und Mnemosyne, die goldbekränzte Phoibe und die liebliche Tethys, endlich den jüngsten den unerforschlichen schrecklichen Kronos.

Hier werden wir durch die Etymologie bei Hermann geführt, und noch mehr durch die Nachahmung dieser Verse bei Empedokles *) genöthigt, sie als Allegorien zu deuten für die Gegensätze: Mischung und Ausscheidung; Hebung und Senkung; Gehen und Fließen (oder nicht vielmehr, Ruhe und Bewegung?); Erstarren und Flüssigmachen (Gefrieren und Schmelzen); Reinigung (Heilung) und Ernährung.

Der jüngste unter diesen ist endlich Kronos. Diesen nennt Hermann, von κραίνειν ableitend, den Vollbringer, so daß er nicht von der Zeit, sondern die Zeit von ihm dem alles vollbringenden den Namen erhalten habe. Ich will nicht streiten, aber so geht das Bild doch wohl

*) Sturz V. 11—17.

richtig fort, daß die jetzige Welt aus der Verbindung von Zeit und Werden, von Kronos und Rheia entſprungen iſt.

5. Wieder folgt ein ſehr einfaches Naturgemälde. Kinder des Himmels und der Erde ſind die Kyklopes Brontes, Steropes und Arges, die dem Zeus den Blitz gaben und den Donner erſchufen. Hier nemlich überzeugt Hermann wieder leicht, daß die Deutung der Kyklopen auf kreisaugige, welche Heſiodos giebt, wohl eine willkührlich jüngere ſei, da es ſo einfach anpaſſend iſt Brontes den donnernden, Steropes den blitzenden und Arges den leuchtenden als die rollenden oder wälzenden Kinder des Himmels und der Erde zu bezeichnen.

In weniger klarem Bilde ſtehen neben dieſen die hundertarmigen funfzigköpfigen Rieſen Kottos (von κότος), Haß, Briareos Stärke und Gyes wol (wie γυιόω) der lähmende, entmannende.

6. Wohl um den ungeſchlachten und ordnungsloſen Erzeugungen ein Ende zu machen, entmannt Kronos mit Hülfe ſeiner Mutter den Uranos, verbindet ſich mit Rheia und führt die geordnete Welt in der Zeit herbei. Seine Töchter Heſtia, Demeter und Here ſtehen vor dem Heerd, der Fruchtbarkeit und Here vielleicht der geſelligen Ordnung. Die Söhne aber Aides, Poſeidaon und Zeus, deſſen Name mit Leben und Gluth verwandt, theilen unter ſich das Weltall der meerumfloſſenen Erdſcheibe mit der Finſterniß unten und dem lichten Himmel oben. Die Fabel ändert hier ihren Charakter. Heſtia, Demeter, Here erſcheinen nicht mehr als Naturgewalten, ſondern als die Vorſteher des geordneten Menſchenlebens; Aides iſt nicht die Unterwelt, ſondern der Herr der Unterwelt, Poſeidaon der erdumgürtende, nicht Okeanos, ſondern der Herr des Meeres, Zeus, nicht Gluth und Leben, ſondern Herr der Lebendigen und der Lichtwelt.

Aber Kronos, aus Furcht die Herrschaft zu verlieren, verschlingt alle seine Kinder nach der Geburt, bis Rheia mit Hülfe ihrer Eltern den Zeus rettet und im verborgenen aufzieht. Erwachsen überwindet dieser den Kronos und nöthigt ihn, seine Kinder wieder frei zu geben.

Darauf entsteht der Streit zwischen diesen Kroniden und den Uraniden den Titanen, in welchem Zeus den Sieg behält und die ruhige Ordnung der Dinge herstellt, in welcher Geist und Leben herrschen.

Die Kinder des Uranos und der Gäa sind die großen Naturgewalten, im Reiche des Kronos ordnet sich die Natur unter den Gesetzen des Lebens, im Reiche des Zeus entwickelt sich der Geist und gelangt zur Herrschaft. So werden die Metaphern hier vorherrschend ethische. Zum Beispiel, Zeus zeugt mit der Themis (der Feststellenden, Rechtordnenden) die Horen (die Wächter, Beschützer), nemlich Eunomia (Billigkeit), Dike (Gerechtigkeit), und Eirene (Friede); ferner die Moiren (die Vertheilenden) Klotho (die Spinnende, entwickelnde), Lachesis (Loos) und Atropos (unabwendbares Schicksal). Zeus zeugt mit der Eurynome (schönes Gefilde) die Chariten (Anmuth), Aglaia (die glänzende), Euphrosine (Frohsinn), Thalia (die Blühende). Zeus zeugt mit der Mnemosyne (Gedächtniß) die Musen und aus sich selbst, nachdem er die Metis (Klugheit) verschlungen, Athene, die Weisheit.

Zwischen diesem stehen der Bilder viele bald einfache Naturanschauungen, bald ethische Verhältnisse auffassend, von denen Hermann so manches mit ungezwungener Klarheit deutet. Aber die vielen Ausführungen des großen Naturgemäldes werden sich zu keiner gleichsam systematischen Einheit eines Ganzen deuten lassen, sondern bleiben frei dichterisch gefaßt. Auch ist ja anerkannt, daß das Gedicht, so wie wir es lesen, wol aus vielen Bruchstücken

zuſammengeſetzt iſt. Selbſt die von Hermann im Hintergrund vermutheten geologiſchen Beziehungen auf große Ueberſchwemmungen und Erdbeben möchte ich nicht zur Ausdeutung anwenden.

Daher ſind denn auch nur die allererſten Grundlagen philoſophiſch bedeutſam geblieben. Das Gemälde dieſer Dichtung iſt belebter als jedes zunächſt folgende Philoſophem, doch gründet ſich in dieſen die Wiſſenſchaft. Bald nachher wird das Gedicht des Heſiodos ein Vorbild, welchem ſeit Xenophanes viele Philoſophen nachzuahmen ſuchten.

§. 17.

Aus dieſen Bildern ſehen wir allmählich wiſſenſchaftlichere Vorſtellungen hervorgehen, indem der Gedanke bei den Grundgedanken der Kosmogonie verweilt und die Vorſtellungen von dem Urſprung der Dinge (περὶ φύσεως) genauer zu faſſen ſucht.

Dabei bleibt das eigenthümliche der griechiſchen mythiſchen Philoſophie durchaus, daß ſie ganz aus der räumlichen Weltanſchauung entwickelt und alle mythiſchen Anthropomorphismen nur freie Dichtung bleiben. So iſt im Gegenſatz gegen orientaliſche Sagen die philoſophiſche Grundlage hier nur kosmophyſiſch, ja wenn einmal wie in dem Mythos, von den den Metallen verglichenen Zeitaltern *) das Bild die andere Farbe zeigt, haben die Kenner **) es gleich als ein fremdher entlehntes angeſprochen. Dieſe kosmophyſiſchen Grundlagen ſind aber ſelbſt an äußerſt wenige erſte Bilder gebunden, über welche hinaus die Mythen gleich in freie Dichtung überge-

*) ἔργ. v. 109.

**) Göttling l. c. S. XIX.

hen, in der die physikalische Metapher alle philosophische Bedeutung verliert. Denn der freie Flug der Dichtung läßt sich hier durch Lehrmeinungen nicht fesseln, und die Philosophie geht den Gang ihrer Betrachtungen für sich weiter. Daher bleibt es hier allen Lehrern eigen, daß sie bei der räumlichen Weltanschauung die Welt eigentlich zeitlich ewig nehmen, indem die Lehren der Kosmogonie, wie bei Hesiodos, nur der Vorzeit gehören, die Weltansicht selbst aber nicht als Geschichte aufgefaßt wird, so wie sich das durch den genauer erkannten Kreislauf der Gestirne nachher noch mehr feststellt.

Ueber die der allgemeinen Volksausbildung gehörenden Weltansichten der Mythen und Lebensansichten der Gnomen erhoben sich einzelne als σοφοί (Gelehrte, Weise) ausgezeichnete Männer, die sich als Staatsmänner, Lehrer und Naturforscher besonders als Sternkundige auszeichneten. Pythagoras scheint sich hier zuerst bescheidener φιλόσοφος genannt zu haben; dann nannte man die späteren Lehrer bestimmter σοφίστης, Lehrer der Weisheit, endlich aber seit Sokrates und Platon wurde φιλόσοφος und φιλοσοφεῖν das allein übliche.

Das erstrebte Ziel nun war allen die σοφία. Dabei müssen wir gleich an die Wichtigkeit der Sternkunde für den Volksglauben denken. Es ist ein alter griechischer Grundgedanke, daß das nur betrachtende Leben (βίος θεωρητικός) dem σοφός angemessener sei, als das Geschäftsleben (βίος πολιτικός). Dabei ist diese σοφία eigentlich Sternkenntniß, Kenntniß des unwandelbar wahren über dem Monde, wo kein Wandel menschlicher willkührlicher Bestrebungen mehr besteht. So setzt Aristoteles (Eth. Nic. l. 6. c. 7.) zum Beispiel die ἐπιστήμη πολιτική der σοφία entgegen; man nenne Männer wie den Anaxagoras und Thales, welche den Himmel ken-

nen und menſchliche Angelegenheiten nicht, σοφούς aber nicht φρονίμους. Eben ſo ſetzt Philolaos die kosmiſche σοφία als die vollkommene über die ſublunariſche ἀρετή *). Mir ſcheint nun dieſe Wichtigkeit der aſtronomiſchen Weltanſchauung bei den griechiſchen Denkern nicht nur durch den Cultus und den aſtrologiſchen Aberglauben, ſondern weit mehr durch den erhabenen Gedanken an die unwandelbare ewige Kreisbewegung der Geſtirne und dann der Einen Weltkugel beſtimmt worden zu ſein und den Gedanken auch zum Monotheismus geführt zu haben **).

Dieſes mag die Urſach ſein, weshalb wir von den Anſichten der erſten Joniſchen Lehrer nichts überliefert erhalten haben, als ihre phyſikaliſchen Phantaſien über den Urſprung der Dinge, und auch hier faſt nur ihre Meinung darüber, was der Anfang (ἀρχη) geweſen ſei.

Die erſten nun, die uns genannt werden, ſind Thales von Milet und Pherekydes von Syros. Des Thales Schüler ſoll Anaximandros von Milet geweſen ſein, und deſſen Schüler Anaximenes ebenfalls ein Mileſier. Mit letzterem lebte zugleich Pythagoras von Samos, den einige des Pherekydes Schüler nennen, und Xenophanes von Kolophon, welche beide zu gleicher Zeit nach Italien gegangen ſein ſollen. Thales ſoll nicht geſchrieben haben, ſchon Ariſtoteles führt ſeine Meinungen nur der Sage nach an. Pherekydes und Anaximandros waren Schriftſteller. Pherekydes ſagt man, der erſte Proſaiker, welcher περὶ φύσεως ſchrieb.

---

*) Philolaos v. Böth. p. 102.

**) meine Beiträge zur Geſch. der Philoſ. S. 69. 70.

Bei dem Ueberblick deſſen, was uns von dieſen erzählt iſt, wird uns ein Wort des Ariſtoteles (Met. l. 12. c. 4.) wichtig. Er unterſcheidet die Aelteren, welche wie die erſten Mythologen nach der Analogie der Bildung von Pflanzen und Thieren das Erſte nicht für das beſte hielten, von den Andern (für die er zuerſt den Pherekydes und die Magier nennt,) welche das Erſte erzeugende für das Beſte und vollkommenſte erklären. Die erſte Anſicht iſt die der Heſiodiſchen Kosmogonie, die andere eignet ſich beſſer für die Weltanſicht unter Zeus bleibender Herrſchaft. Und ſo ſcheiden ſich die erſten Jonier und die erſten Italer. Die Jonier, geführt von Thales, bleiben bei der kosmogoniſchen Anſicht, aber ſie ſind keine Mythologen, ſondern ſuchen ihre phyſikaliſchen Phantaſien wiſſenſchaftlich auszubilden. Die Italer hingegen haben gleich beſtimmter den κόσμος des Einen kugelförmigen Weltall vor Augen, als deſſen Herrn ſie den Zeus als Herrſcher in der Lichtwelt erkennen und daher meiſt verſuchen, die jüngere Theogonie in einer phyſikaliſchen Mythologie zu faſſen, während die philoſophiſchen Elemente ihrer Lehre in myſtiſch gefaßten höheren Abſtractionen liegen *). Vielleicht war Pherekydes der Führer von dieſen. Damit ſtimmen wenigſtens die wenigen Worte, die wir ſonſt noch von ihm haben. Er ſoll nemlich zuerſt die Unſterblichkeit der Seele behauptet **) und

*) Ariſtoteles nennt zwar Met. l. 14. c. 7. die Pythagoreer und den Speuſippos ſelbſt unter denen, welche den Anfang nicht für das beſte hielten, aber dies doch nur der Zahlenlehre wegen, welche indeſſen in einem ganz andern Verhältniß zur Gottes-Lehre ſteht, als die Principien der joniſchen Kosmophyſik, da hier das Feuer der Einheit unmittelbar ſeinen Sitz in der Wache des Zeus hat.

**) Cicero tusc. quaest. I. c. 16. 17.

in einer ſpäter ἑπτάμυχος genannten Schrift, welche in 10 Büchern Kosmogonie und Theogonie enthielt, und zur Zeit des Diogenes Laertes noch geleſen wurde, gelehrt haben: Zeus (oder Aether) und die Zeit waren von je her (εἰς ἀεί) auch χθών, welche, nachdem Zeus ſie begrenzt hatte, den Namen Erde (γῆ) erhielt *). Das erſte ſind ihm alſo der Naturanſchauung nach der unendliche Luftraum, die Zeit und die Erde, ſo daß er gegen den Heſiodos gehalten die Zeit an die Stelle des Chaos, den Zeus aber, wie es in Italien bedeutſam bleibt, an die Stelle des Eros geſetzt zu haben ſcheint. Seine Ausführungen mögen nur dichteriſch geblieben ſein.

Wann dieſer Pherekydes gelebt habe, iſt nicht genau beſtimmt. Einige nennen ihn einen Schüler des Thales, andere des Pittakos. Diogenes Laertes läßt ihn mit Pythagoras umgehen.

§. 18.

Mehr philoſophiſcher Gehalt als in der Theogonie iſt eigentlich in den Hausregeln des Heſiodos enthalten, die wir ſo als den Anfang praktiſcher Philoſophie bei den Griechen nennen können. Das Ganze iſt aber, ſo wie wir es leſen, ohne innern Zuſammenhang aus ſehr verſchiedenen Stücken zuſammengeſetzt. Wir nennen das Gedicht ἔργα καὶ ἡμέραι, weil den erſtern die ἡμέραι als ein Kalender aſtrologiſcher Art angehängt ſind, worin die guten und ſchlechten Monatstage angegeben werden. Die ἔργα

*) Diogenes L. 1, 119. In den letzten Worten Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ ζεὺς γέρας διδοῖ, leſe ich πέρας für γέρας, das keinen bedeutenden Sinn giebt, während ſo geſagt wird: die umgrenzende Luft bildet die Maſſe (χθών) zur Erde (γῆ).

ſelbſt fangen mit einer Schilderung des guten und ſchlechten Eifers (ἔρις) an, erzählen dann die Sage von Prometheus, Epimetheus und Pandora, darauf den Mythos von den fünf Zeitaltern, und enthalten nachher hauptſächlich eine Sammlung ethiſcher, politiſcher und ökonomiſcher Gnomen.

Der Mythos von den Zeitaltern iſt in Rückſicht der Dämonologie bemerkenswerth. Er mag hier wohl, wie Buttmann *) bemerkt, aus zwei Kreiſen zuſammengeſchoben ſein, giebt aber doch in ſeiner Weiſe auch eine zuſammenhängende Reihenfolge. Die Götter (θεοί) auf den ſeligen Höhen des Olympos gaben der Erde erſt ein goldenes Geſchlecht, welches, nachdem es von der Erde gegangen war, zu den überirdiſchen, frommen Dämonen (δαίμονες) den Beſchützern der ſterblichen Menſchen wurde. Sodann ein ſilbernes Geſchlecht von ſchwächlicher Art und weniger fromm, welche, nachdem ſie die Erde einhüllte, unterirdiſche ſelige Sterbliche (oder nach anderer Lesart überirdiſche ſterbliche Götter) genannt werden. Ferner ein drittes ehernes Geſchlecht ungeſchlachter Rieſen, welche namenlos in des ſchaurigen Aïdes Haus hinab verwieſen wurden. Sodann viertens das Geſchlecht der göttlichen Heroen, der Halbgötter, welche, nachdem ſie die Erde verlaſſen, fern im Okeanos auf den Inſeln der Seligen wohnen. Endlich das fünfte eiſerne Geſchlecht der jetzigen ſterblichen Menſchen.

Die Gnomen fangen an mit einfachen ſittlichen für Gerechtigkeit (202.), Treue (280.), Klugheit (286.), Arbeitſamkeit (299.), Gottesdienſt (336.), Gaſtfreundſchaft (342.) gute Nachbarſchaft und Theilnahme. Dann aus-

*) Act. Acad. Berol. 1814—1815. p. 141.

führlicher für Ackerbau, Schifffarth, Heirathen und Freundſchaft, bis zuletzt mehrere wohl von ſymboliſcher Bedeutung folgen.

Hier wäre wohl manches für die Geſchichte der Gnomen in Rückſicht der einzelnen Lehrern zugeſchriebenen und beſonders zur Vergleichung mit den Pythagoreiſchen einer beſondern Beachtung werth, aber eigentlich wiſſenſchaftlicher Anfang in der Auffaſſung der praktiſch-philoſophiſchen Wahrheiten gehört, wie ſchon Ariſtoteles*) meint, einer viel ſpäteren Zeit, meiner Meinung nach erſt der Zeit der Sophiſten.

Welt- und Lebensanſicht des Volkes und ſeiner Gebildeten waren hier ſo viel reicher als das, was uns in der Wiſſenſchaft aufbewahrt iſt, wie Dichter und Geſchichtſchreiber beweiſen. Ethiſch-religiöſe Vorſtellungsarten wie jenes Orphiſche: geboren werden iſt ſterben; die Vorſtellungen von der Seelenwanderung; dem Erdenleben als Büßungsſtand, von der Vorſehung und ewigen Vergeltung, werden wir keinem als dem erſten zuſchreiben können, ſie gehören den Gebildeten, ſind aber ſobald noch nicht von wiſſenſchaftlicher Behandlung.

Zweites Kapitel.

Die Lehren der erſten Jonier.

§. 19.

Der Anfang einer wiſſenſchaftlich werdenden Rede gehört hier immer der Naturwiſſenſchaft, von den Sternen

---

*) Magn. mor. l. 1. c. 1. Met. l. 1. c. 6.

bis zu den Anfängen der Naturgeſchichte und der Phyſiologie des Organismus. Da wir nun von den früheren Lehren hier nur ſo zerſtreute einzelne Anklänge haben, ſo werden wir, um uns über die Entwickelung dieſer uns ſo fremdartigen Weltanſchauungen zu verſtändigen, ſie am bequemſten zuerſt ſo betrachten, wie Ariſtoteles ſie völlig ausgebildet hat. Dieſer lehrt:

Gott iſt die höchſte Vernunft (νοῦς) (nach Anaxagoras), die Eine unveränderliche überweltliche Urſache aller Veränderungen in Einem vollendeten kugelförmigen Weltall, an welchem oben im Fixſternhimmel (nach Pythagoras) das Göttliche am reinſten thront. Von da bis an den Mond iſt das Gebiet des Aethers, des fünften Elementes (τὸ τῶν ἄστρων στοιχεῖον) der ewigen Kreisbewegung, der Beſeelung und Belebung. Denn in dieſem Element ſind die Geſtirne lebendige Weſen (Met. l. 14. c. 9.); die Sonnenwärme iſt nicht Feuer, ſondern dieſes Elementes (de gener. anim. l. 2. c. 3.) und der befruchtende Saame in allen thieriſchen Erzeugungen iſt dem analog.

Unter dem Monde aber iſt die Welt des Veränderlichen und Unvollkommenen, die Welt der vier Elemente (nach Empedokles) der zwei ſchweren und zwei leichten. Unten in der Mitte die Erde, darüber das Waſſer, darüber die Luft, darüber der Feuerkreis bis an den Mond. Dieſe vier Elemente ſind in beſtändiger Umwandlung durch die feuchte und trockne ἀναθυμίασις (Verdunſtung) (nach Herakleitos). Die feuchte ſpielt in Wolken und Wetter, die trockne, die feurige giebt Rauch, Blitz und im Feuerkreis Nordlicht, Kometen und die Milchſtraße.

Hierin ſind zwei Hauptpartien, die obere Welt der Kreisbewegung und die untere der ἀναθυμίασις. Die erſte

iſt

iſt zuerſt in Italien, die andere von den Joniern ausgebildet.

Ariſtoteles führt die Lehre von den Verdunſtungen vorzüglich in der Meteorologie aus, und bei dieſer Lehre ſieht man, wie ſie nach und nach bis zu Heraſkleitos weiter ausgebildet worden iſt. Hingegen bei der Lehre vom κόσμος der Weltkugel iſt der allmählichen Entwickelung der Vorſtellungsarten faſt gar nicht zu folgen. Ariſtoteles hat ſeinen Bau der Weltkugel mit der ruhenden Erdkugel in der Mitte aus ſeiner Vorausſetzung der drei allein einfachen Bewegungen, zur Mitte, von der Mitte, um die Mitte mit einer gewiſſen Conſequenz ausgeführt und die Anordnung der Planeten wol nach Platon und Eudoxus faſt ſo genommen, wie die Aſtronomen zu Alexandria ſie nachher beibehielten. Seit Platon blieb nemlich nur ein geringer Unterſchied in der Stellung von Sonne, Venus und Merkur gegen einander. Dieſe Anſicht wird wohl von Archytas an Eudoxus und Platon gekommen ſein, aber eine ſehr ähnliche muß in Italien ſo alt ſein, als die Harmonie der Sphären des Pythagoras. Dagegen haben die Jonier hier ganz andere und viel unvollſtändigere Vorſtellungen. Sie ſcheinen die Planeten wenig genau ins Auge gefaßt zu haben *), geben der Sonne und dem Mond die größten Entfernungen, und ſehen die andern Erſcheinungen der Geſtirne ſämmtlich für viel geringer an. Auch werden dort über die Geſtalt der Erde ſehr unvollkommene Vorſtellungen angegeben. In die Anſicht von Schaubach **) weiß ich

*) So urtheilt Seneca (nat. quaest. lib. 7. c. 3.) noch über Demokritos.

**) Geſchichte der Aſtronomie bei den Griechen bis auf Eratoſthenes.

mich indessen doch nicht ganz zu versetzen, nach welcher der Umschwung der Himmelskugel im Kreise erst so spät klar gefaßt sein soll. Wer wie Thales die Ursache der Finsternisse kannte, und wie Anaximandros die Sonnenwenden und die Nachtgleichen Punkte anzugeben wußte, der dächte ich müsse eine klare Vorstellung von der Kreisbewegung der Sphäre und der letzte eine Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde gehabt haben. Ich dächte die Vorstellung von der meerumflossenen flachen Erdscheibe und dem auf dem Meere ruhenden Himmelsgewölbe habe gar bald nur den Dichtern und dem gemeinen Leben gelten können. Durch die unsichern Mittheilungen geht freilich auch die Erzählung einer Meinung, daß der Himmel sich nicht um die Erde sondern über der Erde umdrehe, wie der Hut um den Kopf *), so daß also das Himmelsgewölbe auf der Erdscheibe aufstehend sich eigentlich auf dem Horizont drehen müßte. Da soll man auch gemeint haben, der Himmel habe anfangs senkrecht gestanden, so daß der Pol im Scheitel stünde, nachher aber habe der Pol sich nach Süden gesenkt. Dies wird auf etwas verschiedene Weise hier vom Anaximenes, dort von Diogenes von Apollonia, von Anaxagoras, von Demokritos, von Empedokles erzählt. Aristoteles giebt es aber niemand schuld.

Sollte nicht hier von ungeschickten Referenten die Beschreibung der Erscheinungen mit der theoretisch wissenschaftlichen Vorstellung verwechselt worden sein? Die eigenen Worte der früheren Lehrer werden ohnehin bei keiner von diesen Angaben angeführt. An nur eine Sphäre konnte doch keiner die Gestirne versetzen, der die Finsternisse durch Beschattung und Abschattung erklärte. Vor-

*) Schaubach S. 135.

züglich aber des Eudoxus künſtliche Conſtruction der Sphären für die Planetenbewegung ſteht mit ſo genauer Kenntniß des ſcheinbaren Laufes der Planeten z. B. ihres heliaciſchen Aufganges und Unterganges in Verbindung, daß dieſe Lehre nicht Entdeckung und Erfindung eines einzelnen Mannes ſein kann. Platon behandelt allerdings die Lehre von den Planetenbahnen wie etwas Geheimnißvolles, aber Ariſtoteles gar nicht mehr, und ich meine, wenn der ganze Bau der Weltkugel von ſo neuer Erfindung geweſen wäre, würde man das aus ſeinen Berichten erſehen. Mir ſcheint daher, daß wir ſehr unvollkommen und großentheils ſchlecht über die Sternkunde der Früheren berichtet worden ſind.

Ich will nur zweierlei dafür bemerken. Die Vorſtellung des Anaxagoras und Demokritos von den Planeten mag leicht nicht ſo unbeholfen geweſen ſein, als es erſt ſcheint. Denken wir an das, was Diogenes von Apollonia ſagt *): „mit den ſichtbaren Sternen werden noch unſichtbare Steine herumgeführt, die deswegen keinen Namen haben und öfters auf die Erde fallend in Brand gerathen, wie der in den Aigos Potamos geſtürzte glühende ſteinerne Stern“, ſo ſehen wir hier die Meteorſteine auf eine ſinnige Weiſe mit Planeten und Kometen verglichen. In dieſer Weiſe mögen Anaxagoras und Demokritos die fünf Planeten recht gut gekannt aber dabei vermuthet haben, daß die Kometen durch den Zuſammenſtoß ſolcher unſichtbaren Planeten entſtünden, auch dieſe zuweilen Urſache von Finſterniſſen ſein können. Eine für jene Zeit gewiß ſcharfſinnige Vermuthung.

Was ferner die Neigung der Pole betrifft, ſo ſind immer beide Pole genannt, alſo wird der Himmel als Ku-

*) Stob. ecl. phys. I. 25, 1.

gel genommen, und Diogenes von Apollonia erklärt *) durch diese Neigung den Unterschied, daß manche Gegenden der Erde unbewohnbar seien durch Frost und übermäßige Sonnenhitze, andere bewohnbar, weil sie eine milde Temperatur bekommen. Dies kann fast nur für die Erde als Kugel ausgeführt werden und mit Rücksicht auf die Schiefe der Ekliptik, aber nicht wohl mit bloßer Rücksicht auf die Polhöhe.

Die Nachlässigkeit, mit der hier meist das einzelne berichtet ist, zeigt sich so häufig in der Verschiedenheit der Angaben. Stobaios meint z. B. Parmenides habe zuerst Morgenstern und Abendstern als denselben Stern erkannt und Diogenes Laertes dagegen, Parmenides selbst schreibe dieses dem Pythagoras zu.

Doch wir wollen zuerst den jonischen Lehren folgen.

Bei den ersten Jonischen Lehrern ist mit ersten physikalischen Abstractionen die Frage hervorgetreten, was in der Welt der Anfang (ἀρχή) sei, und wie aus diesem als dem Einen sich die φύσις, der Ursprung der Dinge ergeben habe. Dabei wird die Welt als beseelt angenommen, anfangs nach der Analogie mit der Beseelung der Thiere in unbestimmten Gedanken dessen, daß das All Seelenerfüllt sei, daß der Geist als Gott die Raumwelt einnehme, durchdringe, dann aber bestimmter in einem vollständigern mystischen Hylozoismus, in welchem ein bestimmter Stoff als das Eine vorausgesetzt wird, in welchem und aus welchem alles sei und bestehe, ja welcher selbst die Seele der Welt und die Gottheit sei; nach einer mystischen Abstraction, in welcher die

*) plac. phil. 2, 8.

Einheit des Weltganzen mit der Einheit eines Weſens und dieſes Weſen mit dem Begriff eines Stoffes verwechſelt wird.

§. 20.

Für die Entwickelung dieſer Lehre werden uns zuerſt die Mileſier Thales, Anaximandros und Anaximenes genannt. Thales ſoll nach Apollodoros im erſten Jahr der 35. Olympiade geboren und im acht und ſiebenzigſten Lebensjahre geſtorben ſein *). Er war ein ausgezeichneter Mann in Milet, wie ſchon das zeigt, daß er ſtets als einer der erſten unter den ſieben Weiſen genannt wurde, und daß ſeine Warnung die Mileſier von einem Bündniß mit Cröſus gegen Cyrus abhielt, wodurch nachher die Stadt gerettet wurde. Er war gewiß einer der erſten griechiſchen Ordner der Geometrie, (wenn ſchon die dafür von Diog. L. 1, 24, 25. gewählten Beiſpiele ſehr ſchlecht ſind,) ſo wie ein für ſeine Zeit ausgezeichneter Sternkundiger und Naturkundiger **). Diogenes L. läßt ihn zuerſt den Griechen das Sonnenjahr zu 365 Tagen, die Nachtgleichen und die Sonnenwenden beſtimmen, auch zuerſt das Sternbild des kleinen Bärs benennen ***). Beſonders wird nach Herodot von ihm erzählt, daß er eine große Sonnenfinſterniß vorausgeſagt habe, aber wie es ſcheint nur das Jahr, in welchem ſie eintreffen würde, welches freilich wenig aſtronomiſche Kunſt fordert. Diogenes Laertes läßt ihn auch die Sonne 720mal größer als den Mond ſetzen, aber Schaubach ****) hat ſchon

*) Diog. L. 1, 38.

**) Plato de rep. l. 10. ed. Bip. B. 7. S. 293.

***) l. 1, 24. u. 27.

****) Geſch. der griech. Aſtron. S. 155.

sehr gut gegen diese Angabe erinnert, daß sie eigentlich wol nur den scheinbaren Durchmesser der Sonne betrifft, der 720mal im ganzen Sonnenumlauf enthalten ist, indem er nahe bei einen halben Grad beträgt.

In Rücksicht der Philosophie wissen wir wenig von ihm zu sagen. Das vorzüglichste, was auf seinen Namen überliefert ist, sind einige Gnomen und Sinnsprüche (ἀποφθέγματα,) unter denen vorzüglich:

Das älteste der Wesen ist Gott, der unerzeugte.
Das schönste die Welt, das Werk Gottes.
Das größte der Raum, der alles umfassende.
Das schnellste der Geist, der alles durchdringende.
Das mächtigste die Nothwendigkeit, die alles beherrschende.
Das weiseste die Zeit, die alles erfindende.

Ferner: Auch kein Gedanke der Menschen ist Gott verborgen.
Was du an andern tadelst, thu selbst nicht.
Was ist schwer? sich selbst erkennen; was leicht? andern rathen.
Der Tod unterscheidet sich nicht vom Leben *).

Wissenschaftliche Gedanken sind von ihm nur zwei überliefert, welche Aristoteles der Sage nach anführt. Er habe das Wasser für den Anfang (ἀρχή) gehalten und behauptet, daß die Erde auf dem Wasser sei, wie schwimmend **), ferner Thales scheine unter Seele (ψυχή) eine Bewegungskraft (κινητικόν τι) verstanden zu haben, da er dem Stein, weil er das Eisen anziehe, eine Seele zu-

*) Diog. L. I, 35, 36, 37. Plutarch. Conviv. c. 9.
**) Met. l. 1. c. 13. de Coelo l. 2. c. 13.

ſchreibe, auch ſage er: alles ſei erfüllt mit Göttern *), oder wie Diogenes L. ſagt mit Dämonen **).

Ob Thales aber dieſe Lehre vom Waſſer als dem erſten irgend mythiſch und ähnlich dem ſpäteren Joniſchen Hylozoismus ausgeführt habe, iſt unbekannt. Ariſtoteles denkt ſich nur phyſikaliſche Gründe für des Thales Meinung, und ſetzt ſie gerade den Mythen entgegen. Nachdem er nemlich des Thales Meinung angeführt hat, fährt er fort: ob aber, wie einige wollen, die erſten älteſten Lehrer von den Göttern, welche den Okeanos und die Tethys beſangen und ſagten, die Götter ſchwören beim Waſſer, nemlich des Styx, auch dieſes meinten, ſei unſicher. Die Gründe des Thales denkt er ſich darin, daß die Nahrung (τροφή) von allem feucht ſei, aus dem feuchten die Wärme entſtehe, daraus alles Lebendige lebe, auch aller Saame feucht, der Urſprung des feuchten aber das Waſſer ſei. So ſcheint uns den Thales, indem er die Bedingungen der Gegenwirkung der Dinge in der Welt ſuchte, die einfache Analogie geleitet zu haben: der Boden unter unſern Füßen iſt meiſt durch das Waſſer gebildet, Waſſer giebt und erhält alles Leben, vom Himmel kommt es, zum Himmel ſteigt es, und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechſelnd; aus dem Waſſer die Wolken, aus dieſen der Blitz, — dem Blitz vielleicht das himmliſche Feuer der Geſtirne verwandt. Von Anfang an ſcheint alſo in der Joniſchen Lehre die Einheit des Geſetzes der Naturerſcheinungen durch die Verdunſtung (ἀναθυμίασις) gefaßt worden zu ſein, (die ſchon im Opferrauch das Bild der Ver-

*) de anima l. 1. c. 2. c. 5.

**) l. 1. 27. ὑπεστήσατο τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

bindung der Menſchen mit den Göttern gab,) in der Weiſe, wie Herakleitos ſpäter die Lehre weiter geſtaltete.

Jüngere wollen freilich mehr von Thales wiſſen. Cicero *) ſagt: Thales habe das Waſſer für den Anfang aller Dinge erklärt, Gott aber für den Geiſt (eam mentem), welcher alles aus dem Waſſer bildete. Es iſt jedoch im Alterthum allgemein anerkannt, daß Anaxagoras unter den griechiſchen Lehrern der erſte war, welcher den weltordnenden Geiſt als ſelbſtſtändig über die Welt der körperlichen Elemente erhob, und ſelbſt Cicero ſcheint mit den obigen Worten doch dieſe Lehre dem Thales nicht haben beilegen zu wollen, da er ihm gleich nachher einwendet: si dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adiunxit.

Ferner Plutarchos und Athenagoras nennen ihn als den erſten, der θεὸς, δαίμων und ἥρως unterſchieden habe; θεός ſei der Geiſt der Welt (νοῦς τοῦ κόσμου), δαίμων ein geiſtiges Weſen (οὐσία ψυχική), ἥρως eine vom Körper getrennte Menſchenſeele **). Wir fanden aber ſehr ähnliches ſchon oben bei Heſiodos, ſo daß die Unterſcheidung wohl dem Sprachgebrauch allgemein und nicht dem einzelnen Lehrer gehört. Endlich Stobäus ſchreibt ihm beſtimmt die Lehre vom Waſſer als Hylozoismus zu, indem er ſagt: Thales habe Gott für den Weltgeiſt, das All für beſeelt (ἔμψυχον) und erfüllt mit Göttern gehalten und gelehrt, es durchdringe eine bewegende göttliche Kraft die Welt vermittelſt des elementaren feucht ***).

---

*) de nat. deor. l. 1. c. 10.

**) Plut. de decret. phil. 1, 8. Athenagoras legat. pro Christ. ed. H. Steph. 1557. p. 25.

***) Stob. ecl. phys. 1. c. 3. Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεὸν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ

Da aber schon Aristoteles die Meinung des Thales nur der Sage nach anführt, so werden diese jüngeren Angaben wol nur willkührliche Ausführungen seiner Gedanken sein.

§. 21.

Von Anaximandros (*Ἀναξίμανδρος*), dem Freund und vielleicht Schüler des Thales, der nach Apollodoros im zweiten Jahr der 58. Olympiade 64 Jahr alt war und bald nachher starb *), wird uns nach einem Werk *περὶ φύσεως*, welches er geschrieben hat und welches Apollodoros noch las, schon mehr erzählt, obschon auch nach sehr zerstreuten Angaben. Anaximandros war wie Thales Naturforscher und Sternkundiger. Er soll zuerst unter andern in Lakedaimon Sonnenzeiger errichtet haben, welche die Sonnenwenden und Nachtgleichen anzeigten, er soll Sonnenuhren, die ersten Landcharten und Sphären (vielleicht astronomische Ringkugeln) verfertigt haben **).

1. So sind denn auch seine Vorstellungen vom Weltbau nicht ohne Beobachtung des Himmels entworfen. Die Sonne, welche nicht kleiner ***) als die Erde und das reinste Feuer sei, stellt er zu oberst, dann den von ihr erleuchteten Mond, dann die Sphäre der übrigen Sterne ****). Die Bewegung des Himmels verglich er mit

---

διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ.

*) Diog. L. l. 2, 2.

**) Diog. L. l. 2, 1.

***) Plut. d. pl. phil. 2, 21. die Sonnenscheibe 28mal, die des Mond 19mal größer als die Erde.

****) Stobaeus ecl. phys. I. p. 510.

der eines Rades, in dessen Mitte die Erde fest steht, weil sie in der Mitte nach allen Seiten in gleichem Verhältniß steht, und nach keiner mehr hingetrieben wird *). Diogenes L. läßt ihn die Erde kugelförmig, Eusebius **) walzenförmig voraussetzen, so daß ihre Höhe der dritte Theil des Durchmessers sei. Diese letzte Meinung ist jedenfalls bedeutend. Die Breite des Rades nemlich wird der Streifen des Himmels zwischen den Wendekreisen, in dem sich die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne vereinigen, diesem gehört ein Bogen von etwa 47^0, dessen Sehne ungefähr ein Drittheil des Durchmessers ist. Die Axe dieses Rades wäre dann gleichsam die Erde. Ich glaube daher, daß seine Angabe von der radförmigen Bewegung der Gestirne nur durch ein Mißverständniß auf die Gestalt der Erde und vielleicht eben so auf die der Sterne bezogen worden ist und vielmehr Diogenes recht hat.

Wer die Erde in die Mitte der Welt setzt und sie da sich im Gleichgewicht halten läßt, mußte fast sie als Kugel nehmen, auch scheint nur dies zu seinen kosmogonischen Phantasien zu passen. Nach dem Pseudo-Plutarch ***) soll er freilich uns die eine Grundfläche der Walze haben bewohnen lassen, und dieser eine andere ähnliche unten entgegen stellen, aber dies ist wohl dazu phantasirt; ich kann mir nicht denken, wie jemand die Rundung der Erde nach Länge und Breite nicht sollte bemerkt haben, der für die Ordnung des Sternenlaufes die gegenseitige Lage von Aequator und Ekliptik kannte.

2. Diesen wissenschaftlichen Ansichten ordnete er philosophisch-physikalische Phantasien über, die wir nach

---

*) Arist. phys. l. 2. c. 13.

**) Praep. evang. l. 1. c. 8.

***) plac. l. 3. c. 11.

Aristoteles und Simplicius sehr bestimmt fassen können. Er geht wie Thales von der Frage nach dem anfänglichen aller Dinge aus und nennt diesen Anfang oder das erste Element τὸ ἄπειρον (das unbestimmte, unbegrenzte,) welches nur Eines sei. Dafür läßt ihn Aristoteles Gründe anführen: nur aus grenzenlosem könne grenzenloses entstehen, aber zwei grenzenlose können nicht neben einander sein.

Dieses ἄπειρον ist das περιέχον, das allumfassende, alles enthaltende, es ist das Göttliche in der Natur *), in welchem alle Gegensätze (ἐναντιότητα) enthalten sind. Darum hat es keine der entgegengesetzten Bestimmungen, es ist feiner als Wasser, gröber als Luft, feiner als Luft, gröber als Feuer u. s. f. Nur aus dem gleichartigen (ὅμοιον), sagt er, kann das gleichartige entstehen (ein Satz, der viele der folgenden geführt hat,) darum entstehen alle bestimmten Dinge aus dem alle Gegensätze in sich enthaltenden ἄπειρον **) durch die ausscheidende Bewegung, nemlich durch Ausscheidung (διάκρισις) und Mischung (σύγκρισις), indem die ewige Bewegung (κίνησις ἀίδιος) die gleichartigen Theile sich zusammenbewegen läßt; so bildet Gold das Gold, Erde die Erde.

Dieses Eine Ganze ἄπειρον ist unzerstörbar, unveränderlich ***), aber seine Theile sind in immerwährender Veränderung, indem sie durch Scheidung aus der Einheit getrennt, durch Mischung wieder in sie aufgenommen werden. Woher das, was ist, (übersetzt Schleiermacher)

---

*) Arist. phys. l. 3. c. 4.

**) Arist. phys. l. 1. c. 4. οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν) ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι. —

***) Arist. phys. l. 3. c. 4.

seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang nach der Billigkeit; denn so giebt es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit *).

Neben diesen Grundgedanken werden uns noch weitere Ausführungen seiner Phantasien über die Entstehung der Dinge erzählt. Das Ganze der entstandenen Dinge soll er Himmel und Welten (οὐρανοὺς καὶ κόσμους) genannt haben. Unzählige Welten entstehen und vergehen, während das Eine grenzenlose unverändert bleibt. Durch Wärme und Kälte, welche ursprünglich eine zeugende Kraft besitzen, bildet sich um die Luft, die die Erde umgiebt, ein Feuerkreis, wie die Rinde um den Baum; dieser zerspringt, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat und aus den Trümmern bilden sich die Himmelskörper als radförmige (τροχοειδῆ) mit Feuer erfüllte Zusammenballungen von Luft, die aus Oeffnungen Flammen sprühen (wie Plutarchos beim Eusebius sagt), und durch den Luftdruck eine runde Form erhielten. Die Erde läßt er früher schlammartiger gewesen sein und durch das Sonnenlicht allmählich austrocknen. In der Feuchtigkeit entstanden die ersten Thiere von dem Sonnenlicht hervorgelockt, anfangs mit dornigen Rinden umgeben, die sie dann zersprengen, auf das trockne kommen, aber anfangs nur kurze Zeit leben. Auch der Mensch, der von allen Thieren die meiste Hülfe zu seiner Erhaltung bedürfe, sei zuerst unvollkommen in Fischgestalt zur Welt gekommen und erst, nachdem er aufgezogen und fähig geworden, sich selbst zu helfen, sei er auf das trockne ausgeworfen worden. So stimmen diese Phantasien mit andern alten Sagen, die

*) Simpl. in Ar. Phys. f. 6.

Diodoros von Sicilien *) aufbehalten hat, und für die ſo mancher ſpätere Euripides, Archelaos, Empedokles genannt werden. Nur in wenigem ſcheinen hier des Anaximandros eigne Worte aufbehalten zu ſein.

Seine Vorſtellungen vom Leben und der Beſeelung der Welt ſind uns nicht aufbehalten, nur Cicero **) läßt ihn ſagen, die Geſtirne ſeien Götter, und einigen ſittlichen Anklang haben die angeführten Worte vom Kreislauf des Entſtehens und Vergehens.

In dieſen kosmogoniſchen Erzählungen ſehen wir eine ſtarke Wirkung der Tradition, indem immer der folgende die Phantaſien des früheren wiederholt. Viele bis auf Parmenides, Leukippos, Demokritos, Anaxagoras behalten ſeinen Stand der Sonne. Des Anaxagoras Welt der Homöomerien iſt ganz die ſeines Apeiron. Des Leukippos Kosmogonie bei Diogenes Laertes wiederholt ganz die des Anaximandros. Seine Vorſtellungen von Miſchung und Ausſcheidung ſtehen wieder bei Anaxagoras und Empedokles.

3. Philoſophiſch bedeutſam ſcheint in dieſem Ganzen nur die Grundlehre von dem ἄπειρον und der Satz, daß das Gleichartige nur aus dem Gleichartigen werde.

Seine Lehre vom Anfang aller Dinge, (wobei er das Wort ἀρχή zuerſt gebraucht haben ſoll,) ſcheint klar und beſtimmt überliefert ***). Er dachte bei dem uranfänglichen als ἄπειρον daſſelbe, was die ſpäteren Chaos nannten und was Anaxagoras in dem Urzuſtand ſeiner Homoiomerien vorausſetzte, den Inbegriff aller Dinge in der

*) 1. 7.

**) de nat. d. l. 1, c. 10.

***) Hier ſtimme ich dem bei, was Wendt zu Tennemann B. 1. p. 66. zu n. 18. ſagt.

gleichmäßigen Mengung alles verschiedenartigen, ohne daß ihm von Gestalten oder entgegengesetzten Beschaffenheiten irgend eines bestimmt zukäme. So sagt Stobäus *) nicht unrichtig, er habe darunter nur die ὕλη des Aristoteles verstanden. Aber Anaximandros unterschied, mit Aristoteles zu reden, die αἰτία ὡς ὕλη nicht von der αἰτία ἀρχὴ τῆς κινήσεως und legt darum seinem Grundstoff selbst die Kraft der ewigen Bewegung bei, um deren willen er das ἄπειρον selbst das περιέχον, das umfassende, begrenzende nennt, so wie das unwandelbare und göttliche. Aristoteles **) tadelt das, daß solche, die das ἄπειρον als ὕλη brauchen, es περιέχον begrenzendes und nicht περιεχόμενον zu begrenzendes benennen, mit Recht, aber wir verstehen den Satz des Anaximandros leicht aus der Nichtunterscheidung von ἀρχὴ ὡς ὕλη (Stoff als Grund) und ἀρχὴ τῆς κινήσεως (Ursach der Veränderung); er dachte sich den erfüllten allumfassenden Raum eben auch als das περιέχον — als den unendlichen Luftkreis — als das Göttliche in mystischer physischer Abstraction.

Mit diesem ἄπειρον als περιέχον treffen wir, wie Herbart bemerkte, zum erstenmal auf griechische philosophische Dialektik und gleich auf eine ihrer wichtigsten Aufgaben. Das ἄπειρον ist eigentlich das gestaltlose, das unbegrenzte zugleich das unbestimmte, Qualität-lose ***); ihm steht das πεπερασμένον, ὁρισμένον oder περιεχόμενον das begrenzte, umfaßte, bestimmte entgegen, welches ein περιέχον als das umfassende, begrenzende voraussetzt. Von dem Beispiel dieser Begren-

*) Ed. phys. 1. p. 294.

**) phys. l. 3. c. 7.

***) Arist. l. l.

zung (πέρας, ὅρος, ὁρισμός) iſt der ganze griechiſche Sprachgebrauch, um das Wirkliche vom Möglichen und das Einzelne (τὰ κατ' ἕκαστα) vom Allgemeinen (τὰ καθόλου) zu ſcheiden, ausgegangen, in περιέχον, μόρφη εἶδος (forma, species) bis zur κατάληψις (dem Umgreifen) der Stoiker.

Bei den erſten wird aber das Ganze (ὅλον) die Verbindung (die ſynthetiſche Einheit) noch nicht vom Allgemeinen, dem Begriff, (der analytiſchen Einheit) unterſchieden, daher bleibt hier die Anſicht ſehr ſchwankend. In der Beſtimmung des Urelementes als des Anfangs bleiben alle bei demſelben erſten Gedanken des grenzenloſen aller Grenzen empfänglichen, welchen Anaximandros mit ἄπειρον am abſtracteſten benannt hat. Das χάος des Heſiodos iſt der grenzenloſe, aller Eingrenzung empfängliche Raum, das Waſſer des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Herakleitos ſind auf der unteren, mittlern und höchſten Stufe das urflüſſige geſtaltloſe, aller Geſtalten empfängliche.

In der Wirklichkeit der Dinge muß alſo das ἄπειρον durch πέρας zum πεπερασμένον werden. Dafür bildet ſich die Abſtraction bei den Pythagoreern weiter, dieſe (namentlich Alkmaion) ſagen, der Anfang (ἀρχή) ſei in Gegenſätzen (ἐναντιότης) gegeben und den höchſten alle anderen beherrſchenden Gegenſatz ſetzen ſie in πέρας und ἄπειρον ſo jedoch, daß die Ausführung meiſt in Zahlen gegeben wird, wo das πέρας die Einheit (μονάς) das ἄπειρον ἀόριστος δυάς wird.

Vollſtändig muß aber, um das begrenzte (πεπερασμένον) hervorzubringen, noch ein Grund der Verbindung zwiſchen ἄπειρον und πέρας gegeben ſein. So giebt Platon im Philebos den Zuſammenhang dieſer Begriffe vollſtändig, indem er über ἄπειρον, πέρας und das (als

πεπερασμένον) aus dieſen gemiſchte und erzeugte Weſen (ἡ ἐκ τούτων μίκτη καὶ γεγεννημένη οὐσία) noch die Urſach der Verbindung (αἰτία τῆς συμμίξεως) ſetzt. Er wendet dies nemlich auf das durch Begierde bewegte Leben an; Vergnügen (ἡδονή) iſt hier ein ἄπειρον, welches durch Klugheit (φρόνησις) als πέρας begrenzt wird zum Guten (ἀγαθόν) als πεπερασμένον vom νοῦς als αἰτία τῆς συμμίξεως.

Endlich Ariſtoteles behandelt dieſe Begriffe am ausführlichſten, und wendet die Reſultate dann auf die Grundlage ſeines metaphyſiſchen Sprachgebrauches an. Er beſtimmt nach der Form des Urtheils drei Anfänge (ἀρχαί) nemlich einen leidenden das Subject (ὑποκείμενον τὸ πρῶτον als αἴτιον ὡς ὕλη [Grund in der Art, wie die Maſſe in den Körpern]) und einen Gegenſatz zweier thätigen nemlich εἶδος und στέρησις (Beilegung eines Begriffes als Prädicat und Abſprechen deſſelben). Hier läßt er Zeit und Bewegung auch der Vergrößerung nach, die ὕλη aber nur der Möglichkeit nach (δυνάμει) und nur in der Theilung als ἄπειρον gelten, als das nach Geſtalt und Qualität (ποῖον) unbeſtimmte (ἀόριστον), ſo daß das ἄπειρον als ἀρχή und αἴτιον ὡς ὕλη, ſein Sein aber στέρησις iſt (Phys. l. 3. c. 12.). Demgemäß ordnet er in der Metaphyſik die drei Arten der οὐσία als ὕλη (Maſſe, Stoff) für ἄπειρον, μόρφη (εἶδος) Geſtalt für πέρας, und die οὐσία μίκτη (das Geſtaltete) als πεπερασμένον neben einander. Die ὕλη iſt dabei nur ein mögliches (δυνάμει ὄν) und wird zum wirklichen (ἐνεργείᾳ ὄν) erſt durch die ἐντελέχεια als οὐσία μόρφη. Dazu nun aber gehört ferner der Unterſchied des αἴτιον ὡς ὕλη (Grund als Stoff) und αἴτιον ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (der Grund der Veränderungen), welche für die Auffaſſung der Natur der Dinge neben einander bedacht werden müſſen.

Uns

Uns wird es wichtig, dieſe Ariſtotelichen Beſtimmungen voraus zu bemerken, da er die früheren ſo oft nach ihnen beurtheilt.

§. 22.

Anaximenes (Ἀναξιμένης) der dritte mileſiſche Lehrer, wahrſcheinlich im erſten Jahr der Olympiade 58 geboren, war gewiß Freund und Schüler des vorigen. Er verläßt indeſſen die abſtracte Auffaſſung des ἄπειρον und nimmt anſtatt deſſen das περιέχον nach der gewöhnlichen Bedeutung als Atmoſphäre und ſomit die Luft (ἀήρ), welche die wenigſten verſchiedenartigen Beſchaffenheiten hat, als den Anfang, aus dem alles andere entſtanden iſt und in welchen alles ſich wieder auflöſt. Wie Anaximandros ſetzt er oben den Feuerkreis der Geſtirne, in die Mitte die Luft, unten Waſſer und Erde. Durch Verdichtung (πυκνότης) ſchlägt ſich das kalte in Wind, Wolke, Waſſer, Erde und Stein nieder, durch Verdünnung (μανότης) wird die Luft Feuer und ſteigt auf.

Er muß ſchon ausführlicher geſchrieben haben, da Diogenes L. *) ein eigenes Buch des Theophraſtos über ſeine Lehren anführt, indeſſen iſt das, was von ſeinen phyſiſchen Meinungen erzählt wird, wenig genügend und nicht recht zuſammenſtimmend. Nach Diogenes L. **) ſoll er den Umlauf der Sterne nicht über der Erde ſondern um die Erde angenommen haben, wogegen der falſche Origenes und andere gerade das Gegentheil behaupten.

Die meiſten laſſen ihn der Erde eine flache Geſtalt geben, und Ariſtoteles ***) ſagt, er, Anaxagoras

*) l. 5, 42.
**) l. 2, 3.
***) de Coelo. l. 2. c. 13.

und Demokritos hätten gelehrt, daß sie so in der Mitte ruhe, indem sie auf der unteren Luft liege, diese zusammendrücke und wegen ihrer Breite von ihr getragen werde. Dafür hätten diese viele Beobachtungen der Wirkung des Windes und der Klepsydra (nach Simplicius Erklärung*), einer Vorrichtung, wie die, welche wir jetzt Sieb der Vestalinnen nennen, wo durch den Luftdruck das Wasser im Gefäß zurückgehalten wird) angeführt.

Allein Aristoteles sagt in derselben Stelle weiter, daß hiebei nur die Größe der Erde, wenn sie auch kugelgestaltet sei, in Frage komme und nicht eben ihre flache Gestalt. Es bleibt also dabei nur jene unrichtige Ansicht von der Richtung der Schwere stehen, daß sie in einer senkrechten Richtung durch das Weltall gehe, wofür Platon noch den Anaxagoras tadelt.

Die Sonne, den Mond und die Gestirne soll er haben aus der Erde hervorgehen lassen, jedoch so, daß sie aus Erde und Feuer zusammengesetzt seien, die Sonne aber erhalte durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegung ihre Hitze.

Bestimmt hat endlich Anaximenes den Hylozoismus der Elementenlehre ausgesprochen, indem er der oft wiederholten Analogie Geist und Leben ist Odem, Hauch, Luft folgt. So läßt ihn Plutarchos **) sagen,: unsre Seele ist Luft, als solche beherrscht sie uns, und die ganze Welt wird von Hauch und Luft umgeben und beherrscht, so daß er die Luft Gott nannte und aus der Luft die Götter entstehen ließ.

---

*) Bei Empedokles B. 2. V. 257. St. ist es auch so beschrieben.

**) Plut. plac. 1, 3. ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκράτει ἡμᾶς· καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.'

Dieſe geringe Andeutung des Anfangs der Verdunſtungslehre in einem Hylozoismus der Elementenlehre iſt alles, was wir geſchichtlich begründet von den erſten Joniſchen Lehrern erzählen können.

Drittes Kapitel.

Die Lehren der erſten Dorier und Italer.

§. 23.

Zur Zeit des Anaximenes brachten faſt zu gleicher Zeit Pythagoras aus Samos und Xenophanes aus Kolophon (bei Epheſos) philoſophiſche Lehren aus Jonien nach Unteritalien, Pythagoras nach Kroton, Xenophanes nach Elea oder Velia in Lukanien. Beider Lehren zeigen ſich uns mit einer größeren Ueberſicht entworfen als die erſten joniſchen und, ſo ſehr ſie auch von einander abweichen, haben ſie doch gemeinſchaftliche Grundgedanken, die wir dort nicht fanden. Beide nemlich legen ihrer Weltanſchauung die Vorſtellung des Einen kugelförmigen Weltalls zu Grunde, beide gehen mehr in das Innere des Geiſtes ein und unterſcheiden die trüglichen ſinnlichen Vorſtellungen der erſcheinenden Dinge (*φαινόμενα*) von der einen nothwendigen Erkenntniß des Wahren, Pythagoras, indem er die Nothwendigkeit der mathematiſchen Erkenntniß an die Spitze ſtellt, Xenophanes, indem er zuerſt auf die allgemeinſten philoſophiſchen Abſtractionen hinweiſt.

1. Pythagoras und die Pythagoreer.

§. 24.

So werden wir zunächst zur Erzählung von den Pythagoreischen Lehren geführt. Diese Erzählung ist aber noch unangenehmer als die vorhergehenden. Wir sehen wohl, daß Pythagoras eine ausgebildete Welt- und Lebensansicht besaß, aber bei der Darstellung der Lehre selbst kommen wir immer in Verlegenheit, da wir uns nur auf so unzulängliche, späte und unsichere Nachrichten berufen können. Er soll nach Clemens von Alexandria *) in der Olymp. 49 geboren, und 80 oder 90 Jahr alt geworden sein nach Diogenes L. **). So lebte er bald hundert Jahre vor Platon, und Platon und Aristoteles scheinen von ihm selbst sehr wenig gewußt zu haben, sie führen meist nur unbestimmt Meinungen seiner Schüler an. Unter den Männern aus seiner Schule ist aber Philolaos, der wahrscheinlich zu Sokrates Zeit lebte, der einzige, von dem wir noch sicher Bruchstücke seiner Schriften besitzen. Sonst sind wir auf weit jüngere, den Plutarchos, den Diogenes L., die ganz unsichern Jamblichos und Proklos und den Stobäos hingewiesen, um Nachrichten von einem Manne zu erhalten, der so früh schon zum fabelhaften Wundermann geworden war.

Auf den Namen des Pythagoras selbst ist uns nur das goldene Gedicht (χρύσεα ἔπη) überliefert, welches ethische Gnomen wohl in pythagoreischer Weise enthalten mag, die aber gewiß weit später so gesammelt sind, und

*) Strom. I. p. 309. Diod. Sic. 12, 10.

**) l. 8, 44.

für die Geſchichte der Philoſophie immer nur wenig bedeuten würden.

Auf den Namen älterer Schüler des Pythagoras haben wir eine kleine Schrift angeblich Lehren des Ocellus Lucanus (Ὠκέλλος Λευκανὸς), über die Natur des All (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως,), erzählend, welche ſchon der Jude Philon anführt. Sie läßt ihn behaupten die Unvergänglichkeit der Welt, welche aus dem unveränderlichen Theil vom Monde aufwärts und dem veränderlichen unter dem Monde beſteht.

In dem veränderlichen Theil des κόσμος ſind drei Theile beiſammen, die ὕλη die alles aufnehmende (τὸ παν-δεχές), gemeinſchaftliche Unterlage von allem, dann zweitens die vier entgegengeſetzten Kräfte Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, von denen die erſten zwei die thätigen (ποιητικά), die andern die leidenden (παθητικά) ſind, und drittens die vier οὐσίαι, deren Kräfte jene ſind Feuer, Luft, Waſſer und Erde. Die Kräfte ſind unveränderlich, die οὐσίαι werden in einander verwandelt. Aber auch in dem Theil der Welt, in welchem Wechſel und Unbeſtand herrſchen, waren die Dinge der Art nach, Menſchen, Thiere, Pflanzen ſeit jeher.

Zuletzt dann lehrt er, daß ein Mann um keines andern Grundes, als um der Kindererzeugung willen heirathen dürfe. Das mögen vielleicht Meinungen des Okellos geweſen ſein, aber die Sprache und die Anſichten der Abhandlung ſind zu abhängig von ariſtoteliſchem Sprachgebrauch und ariſtoteliſcher Phyſik, als daß man ſie für älter als Ariſtoteles halten könnte.

Daneben haben wir auf den Namen des Timaios Lokros eine doriſche Abhandlung Τιμαίω τῷ Λοκρῷ περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος, welche aber augenſcheinlich ein Auszug aus Platon's Timaios iſt.

Endlich geſchichtlich am beſtimmteſten wird unter dieſen älteren Pythagoreern der Tarentiner Archytas genannt, ein Zeitgenoſſe und Freund des Platon, Lehrer des Eudoxus, ein glücklicher Feldherr, ausgezeichneter Mathematiker und Erfinder in der Mechanik *). Auf ſeinen Namen giebt es eine Schrift über die zehn Kategorien des Ariſtoteles (*Ἀρχύτου φερόμενοι δέκα καθολικοὶ λόγοι*) und mehrere Fragmente beim Simplicius. In alle dieſen iſt die Sprache aber ſo entſchieden ariſtoteliſch, daß die Abfaſſung nicht für älter genommen werden kann.

So ſind wir nicht im Stande etwas ausführlicheres über die ältere pythagoreiſche Lehre zu ſagen, aber im beſondern wird es immer unentſchieden bleiben, wie manches dieſe ſchon mögen gelehrt haben, was wir erſt bei Platon und Ariſtoteles leſen.

So z. B. wie wir die Bruchſtücke von Archytas leſen, ſind ſie gewiß nicht von ihm niedergeſchrieben, darum könnte er aber doch ſchon die zehn Kategorien gefunden haben und Ariſtoteles, der ſich darin nie für den Erfinder ausgiebt, könnte ſie wohl von ihm entlehnt haben. In der Lehre von den Geiſtesvermögen werden den Pythagoreern faſt dieſelben Unterſcheidungen zugeſchrieben, wie ſie Platon in der Republik giebt und Plutarchos **) ſo gut als Diogenes L. ***) läßt den Pythagoras über die Unſterblichkeit wie Ariſtoteles urtheilen.

---

*) Gemäß den etwas albernen Angaben des Diogenes L. l. 8, 79—83.

**) decret. phys. l. 4. c. 7.

***) l. 8, 30. *καὶ τὸ μὲν φρόνιμον ἀθάνατον· τὰ δὲ λοιπὰ θνητά.*

Philolaos ſetzt wie Ariſtoteles die ἀρετή der ſublunariſchen Welt der himmliſchen σοφία entgegen; Pythagoreer fragten ſo gut wie Ariſtoteles, welcher Weltpol oben ſei; die Vergleichung der regulären Körper mit den fünf Elementen, welche in Platon's Timaios als ganz neu erfunden angegeben wird, ſchreibt Stobäos doch ſchon dem Philolaos zu *), ſelbſt mit mehr Beſtimmtheit als Platon ſie anwendet. Beſonders aber ſchreibt Ariſtoteles von der Seele erſtes Buch Kap. 3. dem Timaios beſtimmt die Anſichten von der Beſeelung

*) Dies geſchieht am beſtimmteſten in den bei Stob. Ecl. I. 2, 3. S. 10. einem Bruchſtück des Philolaos von der Natur der Zahl am Ende angefügten Worten (Böckh Philol. S. 160.): καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί. τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ, καὶ γᾶ, καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Hier macht die Wiederholung des τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ Schwierigkeiten und das Wort ὁλκάς (Laſtſchiff) als Benennung des fünften Elementes. Ich würde rathen ὄγκος für ὁλκὰς zu leſen, welches oft die Bedeutung von στοιχεῖον hat (z. B. Sext. adv. phys. 1. 363.), und wozu auch das ὁ der Manuſcripte als Artikel paßt. Die Wiederholung des τὰ ἐν τ. σφ. paßt aber ſo in den Sinn. Der erſte Satz ſagt: der Körper, die ſich in die Kugel einzeichnen laſſen, ſind fünf. Der zweite Satz aber davon abgeriſſen: in der Sphäre ſind Feuer, Waſſer, Erde und Luft, und das fünfte Element iſt das der Kugel ſelbſt. Das wäre, wie bei Ariſtoteles, aber dieſe Vorſtellung von den fünf Elementen ſtimmt übrigens mit Philolaos Lehre von der Weltharmonie und den beiden Feuern gar nicht zuſammen. Ich zweifle an der Richtigkeit von Stobaios Angabe. Vergl. Brandis Handb. der Geſch. der gr. röm. Phil. 1. S. 490. Sollten die beſtimmteren Angaben wie Stob. Ed. phys. p. 450. nicht Platons Lehre fälſchlich den Früheren zuſchreiben, da dieſe Vorſtellungsart im Timaios ſo beſtimmt eine neue genannt wird.

der Welt zu, welche Platon diesem in seinem Timaios in den Mund legt, in einem Zusammenhang, der gar nicht vermuthen läßt, daß Aristoteles nur den platonischen Timaios meine.

§. 25.

Gemäß diesen beschränkten Hülfsmitteln erzählen wir also erstens von Pythagoras Leben und seiner Schule und dann von pythagoreischen Lehren.

Pythagoras mag wohl von seiner Heimath Samos aus die in seiner Nähe lebenden jonischen Gelehrten kennen gelernt haben, später lebte er lange auf Reisen, hielt sich vorzüglich in Aegypten auf und bildete sich so seine Wissenschaft und seine Lebenspläne. Seine Lebenspläne waren: unter den Griechen nach Art der ägyptischen Priesterverbindung eine Gesellschaft zu bilden, welche durch strenge Askese nach Charakter und Sitte eng verbunden eine bessere Lebensweise und eine bessere Regierung einführen könne. Als er etwa vierzig Jahre alt nach Samos zurückkehrte, fand er dort den Polykrates als Beherrscher und alles für seine Entwürfe ungünstig. Er wandte sich nun nach Großgriechenland zurück und dort nach Kroton, wo es ihm bald gelang, sein Unternehmen in Gang zu bringen. Besonders günstig traf er es, daß die Optimaten von Sybaris, dort vom Volke vertrieben und in Kroton aufgenommen, sich mit ihm verbanden, indem er mit seinen philosophischen Planen wol Bestrebungen zur Wiederherstellung dorischer Lebensordnung und Sitte verband. Dort ordnete er dann den sogenannten pythagoreischen Bund. Der Zweck war ein großer Freundschaftsbund, welcher für Unterricht und Erziehung im weitesten Sinne wirken sollte, um Mäßigkeit, einfache Sitte, Ge-

rechtigkeit, Wohlthätigkeit und harmonische Bildung des Geistes in der Gesellschaft einzuführen.

Dieser Bund (das Vorbild so vieler späterer Ordensverbindungen und geheimer Gesellschaften) ließ strenge Prüfung jedes Einzelnen der Aufnahme vorhergehen, und hatte so wohl seine geheimen Gebräuche, von den Alten öfters Orgien genannt, als seinen geheimen Unterricht. Für den Unterricht mußte jeder erst als Exoteriker, als Schweigender Hörer (ἀκουσματικὸς oder ἀκουστικὸς) eintreten, und konnte erst nach mehrjährigem Schweigen (σιώπη, ἐχεμύθια) zum Esoteriker oder μαθηματικὸς werden, um anstatt der bildlichen Belehrung (διδασκαλία συμβολική) die wirklich ausführende (διδασκαλία διεξοδική) zu empfangen.

Die Sache hatte anfangs glänzenden Erfolg, Denker, Dichter, Feldherrn und Staatsmänner gingen aus dem Bunde hervor; der Bund verbreitete sich in mehrere Städte Großgriechenlands. Aber lange konnte er nicht ohne Reibung mit den Regierungen bleiben. Angesehene Männer, die sich der strengen Sitte nicht unterwerfen wollten und deshalb nicht aufgenommen wurden, traten natürlich bald dem Bunde feindselig entgegen, und das Volk war leicht gegen die Anmaßungen der Verbündeten aufzubringen. So endete der Bund, vielleicht noch zu Pythagoras Lebzeiten, in blutigen Kämpfen. Kylon, ein Sybarit, sagt man, habe in Kroton eine Partei gegen die Pythagoreer gebildet, und als die meisten derselben im Hause des Athleten Mylon versammelt waren, sie überfallen, so daß bei dem Brande dieses Hauses die meisten umgekommen sein sollen. Indessen dauerte der Kampf noch lange fort, erst später beruhigten die Achäer Großgriechenland wieder und ließen die geflüchteten Pythagoreer wieder zurückrufen. Aber ihre Verbindung scheint aufgelöst geblie-

ben zu sein. Pythagoras letztes Schicksal ist unbekannt, sein Andenken jedoch lebte fort, und die spätere Zeit machte ihn zum Fabeln umgebenen Wundermann.

§. 26.

Das vorige zeigt schon, daß die wissenschaftlichen Ansichten des Pythagoras umfassender sein müssen, als die bisher besprochenen. Er ordnete Zahlenlehre und Geometrie, hatte Kenntniß der Arzneiwissenschaft, Kenntniß der Gestirne, und umfaßte alle Theile der philosophischen Wissenschaft.

Indessen scheint sich, womit eine Bemerkung des Aristoteles *) übereinstimmt, die wissenschaftliche Ansicht der praktischen Philosophie bei Pythagoras noch nicht viel über die Ansicht seiner gebildeten Zeitgenossen erhoben zu haben. Das ihm eigene mochte wohl nur in Gnomen und asketischen Regeln bestehen. Eben so wenig läßt sich behaupten, daß sich seine Wissenschaft vom Geist wesentlich über die allgemeine Ausbildung in der Sprache erhoben habe.

Das umfassendste ethische in seinen Lehren sind die offenbar von der ägyptischen oder andern asiatischen Priestergesellschaften entlehnten asketischen Regeln der täglichen sorgfältigen Selbstbeobachtung, der Enthaltung von Fleisch und vielen andern Speisen und ähnliches. Diese Askese stand durch die Lehre vom Mord (φόνος), der in jeder Uebertretung solcher Vorschriften begangen werde, in Verbindung mit den eigenthümlichen Mythen vom Reinigungslauf in der Seelenwanderung, welche auf viele griechische Mysterien eingewirkt zu haben scheinen, und sich beson-

*) Magn. mor. 1, 1.

ders in den philoſophiſchen Phantaſien des Empedokles und Platon ſpiegeln.

Wenn nun hierin auch beſonders reinere Ideen von Gott; von dem Ziel des Menſchen, Gott ähnlich zu werden; von der Gerechtigkeit, daß ſie τὸ ἀντιπέπονθος (die Vergeltung) ſei *); von der Unſterblichkeit der Seele unter jenen Symbolen der Seelenwanderung **) ihm gehören: ſo wird doch die eigenthümliche wiſſenſchaftliche Anſicht ganz von dem beherrſcht, wie dieſe Ideen in die phyſiſchen Phantaſien mit verflochten wurden. Man kann alſo auch hier nur den Vorſtellungen vom räumlichen Weltall genauer folgen.

Bei dieſer Beſchauung des räumlichen Weltalls ſind dem Pythagoras eigen die Anſicht vom κόσμος als Weltkugel und die ganze arithmetiſche Harmonik. In der Ausführung können wir aber früheres und ſpäteres nicht genau ſondern, da wir nur ſo ſpäten und unſichern Berichterſtattern zu folgen vermögen. Auch iſt überhaupt in allen dieſen pythagoreiſchen phyſikaliſchen Phantaſien nichts wiſſenſchaftlich als die arithmetiſche und geometriſche Grundlehre, deren Abſtractionen myſtiſch gefaßt hier das Geſetz der ganzen Weltanſicht geben. Ausführung und Anwendung bleiben dabei nur dichteriſch und daher höchſt ſchwankend.

So giebt die reine Zahlenlehre hier die Grundgedanken des Ganzen. Wollen wir uns im voraus über die Bedeutung von dieſer verſtändigen, ſo können wir bequem dem Sextos Empeirikos ***) folgen.

---

*) Arist. Eth. Nic. l. 5. c. 8.

**) Diog. Laert. l. 8. §. 31.

***) advers. phys. II. 249 sqq. oder Pyrrh. hypotyp. 3, 152 sqq

Die Anfänge (ἀρχαί) der Körperwelt können nicht in dem sinnlich erscheinenden (φαινόμενον) zu finden sein, denn alles so erkannte ist zusammengesetzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen besteht, kann kein erstes sein; Anfang ist nur, woraus es besteht, und dieses kein Gegenstand der Erscheinung mehr. Körper, wenn sie auch noch so klein gedacht werden, sind daher kein Erstes, weil wir sie immer noch als zusammengesetzt denken. Die Anfänge müssen also etwas Unkörperliches sein.

Für dieses Unkörperliche stellt sich nun der Betrachtung dem anschaulich erkannten Einzelnen zunächst die Vorstellung des Allgemeinen, der Begriff entgegen. So erscheinen der mystischen Abstraction zunächst die allgemeinen Vorstellungen, die Begriffe (εἶδος) und die stereometrischen Figuren als unkörperlich und von da aus gehören der ersten mystischen Abstraction die zwei Wendungen, die pythagoreische und die platonische.

Die pythagoreische liegt der Anschauung am nächsten. Zahlen sind die höchsten mathematischen Abstractionen. Auch Begriffe und stereometrische Figuren sind kein Erstes, denn jeder Begriff wird zwar für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber auch als Zwei, Drei u. s. f. gedacht, den stereometrischen Figuren hingegen gehen Fläche, Linie, Punkt vorher, welche nach Zahlen bestimmt werden. Alle Wahrheit und alles Wesen ist also in der Zahl gegründet.

So kommt die mathematische Abstraction zu ihrem Anfang, wenn man alle Beschaffenheiten der Dinge fallen läßt. Halten wir aber im Nothwendigen und Guten die Beschaffenheiten der Dinge fest, so wird das Eine nur durch den Begriff als Benennung der Zahl gedacht und die Einheit des Dinges wird nur durch Begriffe (Ideen) bestimmt. Dies ist die platonische Wendung

für den Anfang in der philoſophiſchen Abſtraction. Ariſtoteles bezeichnet dieſes Verhältniß ſehr gut, indem er ſagt *), daß nach Pythagoras das wahre Weſen der Dinge eine μίμησις der Zahlen ſei, nach Platon aber in dem μετέχειν an den Begriffen beſtehe.

§. 27.

Wollen wir nun den pythagoreiſchen Lehren genauer folgen, ſo bietet uns die Ueberlieferung nichts älteres zuſammenhängendes an, als die Bruchſtücke aus dem Werke des Philolaos, welche uns Böckh **) geſammelt und meiſterhaft bearbeitet hat. Wir ſind genöthigt, hier im Ganzen dem Gedankengang des Philolaos zu folgen und alſo dem Böckhiſchen Werke, obgleich mancher jüngere Denker neben Pythagoras auf den Philolaos eingewirkt hat. Freilich ſind ihm in den ſpäteren Berichten viele fremde Ausdrücke ſpäterer Zeit, platoniſche, ſelbſt ſtoiſche gegeben, aber daß er auf die Eleaten und Herakleitos ſelbſt Rückſicht genommen habe, iſt wol unverkennbar.

Wir haben nun zuerſt die allgemein pythagoreiſche Grundlehre von den Zahlen zu beſprechen. Im Gegenſatz gegen die Erſcheinungen (φαινόμενα) ſind dem Sein der Dinge nach die Anfänge (ἀρχαί) aller und ihr Weſen (οὐσία) die Zahlen. Die Elemente (στοιχεῖα) der Zahlen ſind alſo die Elemente der Dinge (στοιχεῖα τῶν ὄντων).

Wie Sextos ***) ſagt: „Anaxagoras machte

*) Metaph. I. 1. c. 5.

**) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes.

***) Adv. math. I. 303. VII. §. 92.: *Ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι· οἱ δὲ Πυθαγορι-*

ſchlechthin den λόγος zum κριτήριον (zum Beſtimmer der Wahrheit), die Pythagoreer aber nur den mathematiſchen Verſtand. Nach den Worten des Philolaos: dieſer mathematiſche Verſtand habe in der Betrachtung der Natur des Ganzen begriffen, zu letzterer eine Verwandtſchaft, indem von Natur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde. „So ſteht dieſe Formel des Anaximandros und Empedokles auch hier als pythagoreiſch an der Spitze. Ferner ſagt Philolaos unter andern *): alles Erkennbare hat Zahl, nichts denken wir, nichts erkennen wir ohne ſie. Ferner: Unwahrheit betrifft niemals die Zahl, denn dieſe iſt ihr ihrer Natur nach feindlich und entgegen; die Wahrheit aber eignet ſich ihr und iſt urſprünglich der Zahl verbunden.

1. die ganze Betrachtung geht nun aus von dem Gegenſatz des ἄπειρον und πέρας. So beginnt Philolaos **): nothwendig ſind alle Dinge entweder begren-

---

καὶ τὸν λόγον μέν φασιν, οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ Φιλόλαος· θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.

*) Stobaeus Ecl. I. p. 456.: πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμόν ἔχοντί· οὐ γὰρ ὅτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τόντω. Eben da p. 10.: Ψεῦδος δέ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῷ τὰ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῷ ἀριθμῷ γενεᾷ. Böckh Phil. S. 140. u. f.

**) Stob. Ecl. I. 22, 7. S. 454.: Ἀνάγκα τά ἐοντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. — Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐοντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλόν τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη.

zend oder unbegrenzt, oder begrenzend und unbegrenzt. Dann zeigt er, daß das Begrenzende nicht ohne Unbegrenztes, das Unbegrenzte nicht ohne Begrenzendes ſein könne, der κόσμος alſo, und alles in ihm, müſſe aus Begrenzendem und Unbegrenztem zuſammengefügt ſein.

Nach Philolaos ſind alſo πέρας und ἄπειρον die ἀρχαὶ, aus deren Verbindung die Welt und alle Dinge in ihr entſtehen. Die Weſenheit der Dinge, welche ewig iſt, geſtattet nur eine göttliche und nicht menſchliche Erkenntniß, außer eben ſo viel, daß es nicht möglich wäre irgend etwas ſeiendes und erkennbares, was uns nemlich jetzt erkennbar iſt, zu erkennen, wenn jene Weſenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den Anfängen, aus welchen der κόσμος beſteht, dem Begrenzenden und Unbegrenzten. Wäre alſo der κόσμος nicht, ſo fände keine andere als göttliche Erkenntniß ſtatt, und nur durch den κόσμος, in welchem das Begrenzende und Unbegrenzte erſcheint, iſt eine Erkenntniß der Anfänge möglich und der Natur ſelbſt, weil ſie in dem κόσμος erkennbar werden, als Gewordenes. Da aber dieſe Anfänge nicht gleichartig (ὁμοῖαι) und nicht einer Abſtammung (ὁμόφυλοι) ſind, ſo könnte der κόσμος nicht geſtaltet werden ohne die hinzukommende Harmonie. Das gleichartige und das von einer Abſtammung bedarf nemlich nicht erſt einer hinzukommenden Harmonie; aber die ungleichartigen Dinge, die von verſchiedener Abſtammung und ungleichem Rang, müſſen nothwendig durch Harmonie verknüpft werden, wenn ſie im κόσμος enthalten ſein ſollen *).

Dieſe ἁρμονία iſt nun dem Philolaos unmittelbar die Octave (διαπασῶν). Nemlich die Einheit (μονὰς) iſt πέρας, das ἄπειρον aber die unbeſtimmte

*) Stob. S. 458.

Zweiheit (ἀόριστος δυάς), welche, indem das Maaß der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, die bestimmte Zweiheit wird. Die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit vermittelst der Einheit, das ist durch das Verhältniß 1 : 2, welches διαπασῶν ist. (Böckh Phil. S. 62. 64. f.). So führt Philolaos hier gleich in die arithmetische Harmonik hinüber.

2. Allgemeiner pythagoreisch werden dem allgemeinsten Gegensatz πέρας und ἄπειρον mehrere untergeordnet. Es heißt überhaupt: τ' αναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων *), Gegensätze sind die Anfänge der Dinge. Und deren werden nach Aristoteles von Pythgoreern die zehn genannt:

πέρας,	ἄπειρον	Grenze,	grenzenlos.
πέριττον,	ἄρτιον	ungerad,	gerade.
ἕν,	πλῆθος	Einheit,	Vielheit.
δέξιον,	ἀρίστερον	rechts,	links.
ἄῤῥεν,	θῆλυ	männlich,	weiblich.
ἠρεμοῦν,	κινούμενον	ruhend,	bewegt.
εὐθύ,	κάμπυλον	gerade,	krumm.
φῶς,	σκότος	Licht,	finster.
ἀγαθόν,	κακόν	gut,	bös.
τετράγωνον,	ἑτερομῆκες.	Quadrat,	ungleichseitiges Rechteck.

Diese Tafel ist die Unterlage einer äußerst unbestimmten phantastischen Ausführung für die μίμησις aller Dinge von Zahlen.

3. Wir

*) Arist. met. l. 1. c. 5. giebt dies ins unbestimmte dem Alkmaion von Kroton, die bestimmte Aufzählung dagegen den Pythagoreern.

3. Wir müſſen zunächſt der reinen Zahlenlehre *) weiter folgen, welche die Verbindung mit den philoſophiſchen Grundgedanken durch die Zuſammenſtellung des Gegenſatzes von πέρας und ἄπειρον mit dem von ἓν und πλῆθος erhielt, die Ausführungen aber in der muſikaliſchen Harmonik, indem Pythagoras die Zahlen in den Verhältniſſen der ἁρμονία Saitenlängen der Leier gleichſtellte. Daher folgende Grundlehre.

Die Zahl iſt das Weſen; das πέρας der Zahl τὸ ἓν; die erſte Vielheit δυάς, daher μονὰς und ἀόριστος δυάς die Elemente. Aber wie die Zwei bleibt das Grade unbeſtimmter, das Ungrade dagegen iſt beſtimmt (πεπερασμένον) mit Anfang, Mittel und Ende (*Μονάς, Δυάς, καὶ Τρίας*).

Die Eins iſt grade und ungrade, denn zum graden macht ſie das ungrade, zum ungraden das grade. Die Drei iſt die erſte ungrade; zu ihr die Eins giebt Zwei mal Zwei die Vier und $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ in der *Δέκας* die vollkommenſte Zahl, die alles ordnende, deren Wurzel die τετρακτύς, dieſe der ewigen Welt Urwurzeln enthaltende Quelle, dieſer Schlüſſelbewahrer der Natur (*κλειδοῦχος φύσεως*).

Dies iſt die Tetraktys durch Addition. Daneben ſteht willkührlich vieles andere in der Entwickelung der Zahlenlehre zu jener Ausbildung der Arithmetik, welche bei den Neueren die Grundlage der Lehre von den figurirten Zahlen geworden iſt. Wir beſchränken uns auf das philoſophiſch dort bedeutend gewordene. Darum bemerken wir hier noch die durch Multiplikation gebildete Tetraktys. Den Wurzeln der *μονὰς, δυὰς καὶ τρίας* werden die Qua-

*) Vergleiche für dieſe ganze Lehre Böckh über die Bildung der Weltſeele im Timaios. Heidelberger Studien. 1807. I.

drat- und Würfelzahlen beigeordnet 1; 2, 4, 8; 3, 9, 27, und daraus entsteht die große Tetraktys $1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27$, welche die erste Tetraktys umschließt, die herrliche Siebenzahl in sich enthält und ihrer letzten Zahl gleich ist. Plutarchos *) nennt diese die platonische, und giebt eine andere doppelt gebildete

$$\left.\begin{matrix} 1 + 3 + 5 + 7 \\ 2 + 4 + 6 + 8 \end{matrix}\right\} = 36$$

als pythagoreisch an.

4. Ferner gehen wir der musikalischen Harmonik in ihren Grundlagen noch weiter nach. Ihr Princip ist die Tetraktys nach den in ihr enthaltenen Intervallen (διάστημα). Diese sind 1 : 2 : 3 : 4.

1 : 2, die Octave, διαπασῶν, früher ἁρμονία

2 : 3, die Quinte, διαπέντε, früher δι' ὀξειῶν

3 : 4, die Quarte, διατεσσάρων, früher συλλαβή.

Die älteste Construction des Tonsystems und die Grundlage aller ist die Einzeichnung von Diapente und Diatessaron in Diapason (Böckh Philolaos S. 66 f.). Diapason wird durch das arithmetische Mittel nemlich vom hohen zum tiefen getheilt in Diapente und Diatessaron, und durch das harmonische Mittel in Diatessaron und Diapente.

Das arithmetische Mittel zwischen zwei Zahlen ist nemlich die Zahl, die um eben so viel größer als die kleinere als sie kleiner als die größere ist. Zwischen a und b sei c dies Mittel, so ist $c = a + n = b - n$; also $a + n = b - n$, $n = \frac{b-a}{2}$; und $c = \frac{1}{2}(a + b)$. Hingegen das harmonische Mittel zwischen zwei Zahlen soll um den sovielten Theil der kleineren größer sein als diese, um

*) von der Geburt der Seele im Timaios. II. p. 1017. C. u. f.

den wievielten der größeren es kleiner iſt als dieſe. Zwiſchen a und b ſei d das harmoniſche Mittel, ſo iſt $d = a + \frac{1}{m}a = b - \frac{1}{m}b$ alſo $a + \frac{1}{m}a = b - \frac{1}{m}b$, folglich $b - a = \frac{1}{m}(b + a)$ und $m = \frac{b+a}{b-a}$, und $d = \frac{2ab}{a+b}$. Dies auf unſern Fall angewendet iſt Diapaſon $6:12 = 1:2$. Dazwiſchen iſt 9 das arithmetiſche, 8 das harmoniſche Mittel, und ſo iſt in $6:8:9:12$; $6:8 = 3:4$ Diateſſaron, $6:9 = 2:3$ Diapente. Demnach liegt alſo ferner zwiſchen Diateſſaron und Diapente das Intervall $8:9$ der Ton (τόνος) genannt, und jedes Diapaſon beſteht aus Diateſſaron, Ton, Diateſſaron. Daher war natürlich Diateſſaron durch den Ton zu meſſen und zu theilen. Dies giebt über zwei Töne (δίτονος) den kleinen halben Ton der Alten ſpäter Limma (λεῖμμα) genannt, früher aber Dieſis (δίεσις), (welches ſpäter einen kleineren Theil des Tones in verſchiedenen Fällen bald $\frac{1}{3}$ bald $\frac{1}{4}$ Ton bezeichnet). Das Limma beträgt alſo $256:243$. Dies vom Ton genommen läßt den großen halben Ton der Alten, Apotome (ἀποτομή) genannt, das Intervall $2187:2048$ *). Endlich Trihemitonium (τριημιτόνιον) iſt Diateſſaron weniger der Ton, alſo $27:32$.

So theilt ſich das griechiſche Tonſyſtem in Tetrachorde (τετράχορδον), deren zwei durch den Ton ge-

*) Da wir von der Secunde $\frac{8}{9}$ zur reinen großen Terz $\frac{4}{5}$ fortſchreiten, ſo iſt δίτονος um das Komma $\frac{80}{81}$ mehr als die große Terz und der halbe Ton zwiſchen Terz und Quart iſt bei uns ein Komma mehr als Limma, nemlich $\frac{15}{16}$, als unſer großer halber Ton, der vom Ton weggenommen unſern kleinen halben Ton $\frac{15}{16}\frac{80}{81}$ oder ein Komma weniger $\frac{24}{27}$ läßt.

trennte (διεζευγμένα) die Octave umfaſſen und das Oktachord geben, während zwei verbundene Tetrachorde (τ. συνημμένα) das Heptachord bilden. Die Töne des Oktachords ſind nach der einfachſten Theilung vom hohen nach dem tiefen.

διαπέντε . .
- $\overline{\overline{a}}$ νήτη . . . . .) Ton
- $\overline{g}$ παρανήτη . .) Ton
- $\overline{f}$ τρίτη. . . . .) Limma
- $\overline{e}$ παραμέση . .) Ton

διατεσσάρων
- $\overline{d}$ μέση. . . . .) Ton
- c λιχανὸς . . .) Ton
- b παρυπάτη . .) Limma.
- a ὑπάτη . . . .)

Philolaos*) aber conſtruirt ein Heptachord, welches Diapaſon umfaßt, indem er die dritte Saite des Oktachord wegläßt und mit Trihemitonion von παρανήτη zu παραμέση übergeht, welche er aber τρίτη nennt.

Die ſpäteren Griechen bildeten weiter zwei ſogenannte vollkommene Syſteme (συστήματα τέλεια), ein kleineres vom tiefen auf durch einen Ton und drei verbundene Tetrachorde, welches Octave und Quart umfaßt, und ein größeres zwei Octaven (δισδιαπασῶν) umfaſſend, welches mit einem vorgeſetzten tiefſten Ton (προσλαμβανόμενος) vier Tetrachorde enthielt und das unveränderliche (συστ. ἀμετάβολον) genannt wurde. Seine Tetrachorde wurden τ. ὑπάτων, τ. μέσων, τ. διεζευγμένων, τ. ὑπερβολαίων genannt und die beiden mittleren μέσων und διεζευγμένων nebſt dem trennenden Ton

*) Böckh Phil. S. 72.

dazwiſchen ſind die des alten Octachord. Das unveränderliche Syſtem enthält nemlich zuerſt vollſtändig das Geſetz der Octavenfolgen mit dem Wechſel verbundener und getrennter Tetrachorde in ſich.

Weiter noch unterſchieden die griechiſchen Harmoniker Tongeſchlechter (γένος), in dieſen Gattungen (εἴδη, χρόαι), ferner Tonfiguren (σχήματα) und Tonarten (τρόποι). Die Geſchlechter unterſcheiden ſich nach der Theilung des Tetrachordes, es waren ihrer drei. Erſtens das διάτονον, welches, wie eben beſchrieben, gegen das tiefe Ton, Ton, Limma hat. Zweitens das χρωματικὸν (das weibliche), welches eben ſo Trihemitonion, Apotome, Limma hat. Drittens das ἐναρμόνιον, welches ein unzuſammengeſetztes Intervall von zwei Tönen (δίτονος), dann Dieſis, Dieſis hat.

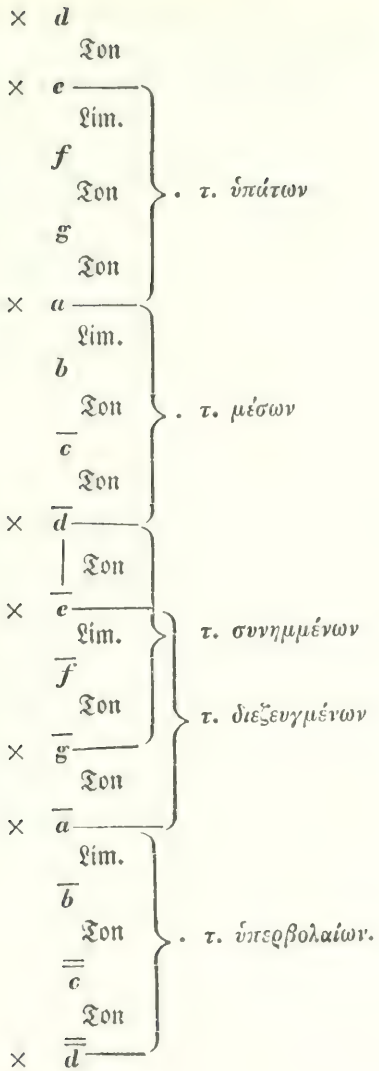
Rückſichtlich der Gattungen bemerke ich nur, daß das διάτονον eine dem Geſchlecht gleiche διάτονον σύντονον hat und eine διάτονον μαλακὸν (molle), deren Theilung ein Intervall von 5 Dieſen, dann 3 Dieſen, dann Limma. Im Chroma iſt die erſte Gattung wieder σύντονον oder τονιαῖον genannt und wie das Geſchlecht getheilt; ihr ſtehen zwei andere ἡμιόλιον und μαλακὸν zur Seite, die wir aber hier nicht brauchen. Die Figuren des διάτονον σύντονον unterſchieden ſich nach der verſchiedenen Stellung des Limma z. B. im Diapaſon. Die Tonarten unterſchieden ſich nach der Höhe und Tiefe des ganzen Syſtems. In der älteſten Zeit gab es nur drei Tonarten, die Doriſche tiefſte, die Phrygiſche mittlere, die Lydiſche höchſte; jede nur einen Ton von der andern unterſchieden, nach und nach wurden immer mehrere unterſchieden, bis endlich zu unſerm Fortſchritt nach halben Tönen.

Bei allen dieſen Abänderungen behält das größere vollendete Syſtem von zwei Octaven acht unbewegliche (ἑστῶτες) Töne, nemlich die Grenzen der Tetrachorde vom tiefen nach dem hohen benannt wie folgt, wobei die Bezeichnung der Intervalle auf unſern Taſteninſtrumenten bequem von *a* als *ὑπάτη μέσων* aus und folglich mit *d* als *προσλαμβανόμενος* bezeichnet werden, indem dann nur *b* eine Vorzeichnung bedarf *).

d *προσλαμβανόμενος*
e *ὑπάτη ὑπάτων*
a *ὑπάτη μέσων*
$\overline{d}$ *μέση*
$\overline{e}$ *παραμέση*
$\overline{g}$ *νήτη συνημμένων*
$\overline{a}$ *νήτη διεζευγμένων*
$\overline{\overline{d}}$ *νήτη ὑπερβολαίων.*

In jedem Tonſyſtem heißt nemlich eine Saite die mittlere (*μέση*), wenn ſie nach der Conjunction unter drei verbundenen Tetrachorden des höchſten tiefſte, des mittleren höchſte iſt; nach der Disjunction gegen das hohe einen unzuſammengeſetzten Ton, gegen das tiefe ein Intervall von zwei Tönen einfach oder zuſammengeſetzt hat. So hat das unveränderliche Syſtem nur eine *μέση* die Octave des *προσλαμβανόμενος*, welche zugleich gegen das tiefe die Quinte des alten Oktachordes iſt. Die ganze Theilung dieſes *δισδιαπασῶν* nach dem *διάτονον σύντονον* iſt aber folgende:

*) Ohne alle Vorzeichnung liegt dieſe Theilung von h als *ὑπάτη μέσων* auf der untern Claviatur.


× d
Ton
× e
Lim.
f
Ton
g
Ton
τ. ὑπάτων
× a
Lim.
b
Ton
c
Ton
τ. μέσων
× d
Ton
× e
Lim.
f
Ton
× g
Ton
τ. συνημμένων
τ. διεζευγμένων
× a
Lim.
b
Ton
c
Ton
× d
τ. ὑπερβολαίων.

5. Zu dieser Zahlenlehre kommt in einfacherer Weise die Lehre von den geometrischen Figuren. Zum Beispiel: die Einheit ist der Punkt; die Zweiheit die Linie (zwei Punkte bestimmen die grade Linie); die Drei die Fläche (drei grade Linien schließen die erste Figur ein); die Vier der Körper, (vier Dreiecke schließen den ersten Körper, die dreiseitige Pyramide ein.)

Ferner die drei Dimensionen: die Wurzel ist die Linie, das Quadrat die Ebene, der Würfel der Körper.

Dazu denn auch die schon erwähnte Lehre von den fünf regulären Körpern als den fünf Elementen, (Böckh Philolaos S. 160 f.) und willkührlicher viel anderes.

§. 28.

Wollen wir nun dieser Zahlenlehre und Geometrie in den Anwendungen folgen, so müssen wir bedenken, daß in pythagoreischer Weise in diesen mathematischen Gesetzen allein die Wahrheit gefunden wurde, welche über alles sinnlich erscheinende also auch über alle Erfahrung erhaben ist. Wie Jamblichos *) den Philolaos sagen läßt, diese Gesetze der Zahlenverbindungen und Verhältnisse gelten φύσει καὶ οὐ νόμῳ, durch die Natur (ursprünglich) und nicht nach Menschensatzung. Und wie besonders deutlich wird, wenn wir den pythagorisirenden Platon hören, der die reine Harmonik über die Meinungen der Organiker (über die anwendbaren musikalischen Lehren) weit erhebt und astronomisch die Beobachtung in der Politeia **) gering schätzt gegen die reine Zahlenlehre von der Beseelung

*) z. Nikom. Arithm. I. p. 25.

**) l. 7, p. 530. D. p. 529. A sqq. Bkh. Comment. altera. p. 25.

des κόσμος. So bleibt denn mit Aristoteles zu reden nur eine μίμησις der Zahlen in allen Dingen zu beſprechen, welche ohne Erklärung und genaue Bemeſſung mit dem ſinnlich erkannten nur höchſt willkührlich dichteriſch ausgeführt wird, wie Proklos und Anatolios in den Theologumenen uns reichlich darüber belehren. So trennt ſich die erfahrungsmäßige Sternkunde bei demſelben Mann vom Philoſophem, es wird von den Pythagoreern, wie Aristoteles ſagt, in der Philoſophie nicht das Philoſophem nach der Beobachtung, ſondern die Beobachtung nach dem Philoſophem geordnet.

Wir führen zuerſt nur einiges beiſpielsweiſe an.

Die Seele, lehrt Pythagoras, iſt eine ſich ſelbſt bewegende Zahl (ἀριθμὸς αὐτοκίνητος); die Seele iſt eine Harmonie.

Die Tugend iſt eine Harmonie und die Gerechtigkeit ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

Der Frühling iſt zum Herbſt Diateſſaron, zum Winter Diapente, zum Sommer Diapaſon.

Der Winkel des Dreiecks, ſagt Philolaos, iſt der Winkel des Kronos, Hades, Ares und Dionyſos; der des Vierecks der Rhea, Demeter und Heſtia, der des Zwölfecks des Zeus.

Die Ausdehnung nach drei Dimenſionen, ſagt Philolaos, komme den Dingen in der Vierzahl zu; Beſchaffenheit (ποιότης) und Färbung (χρῶσις) in der Fünfzahl; Belebung (ψύχωσις) in der Sechszahl; νοῦς, Geſundheit und φῶς in der Siebenzahl; Liebe (ἔρως), Freundſchaft (φιλία), Verſtand (μῆτις) und Erfindungsgabe (ἐπίνοια) in der Achtzahl *). Der Vierzahl ſchreibt derſelbe die vier

*) Theologumena arithm. S. 56.

ἀρχὰς τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ zu, nemlich Gehirn, Herz, Nabel und Schaam. Im Kopfe iſt νοῦς, im Herzen ψυχὴ und αἴσθησις, im Nabel Ernährung (ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῷ πρώτῳ) in der Schaam die Zeugung. Gehirn iſt das menſchliche Princip, Herz das des Lebens, der Nabel des Wachsthums, die Schaam des Ganzen *).

Dieſer Sprachgebrauch iſt nicht allgemein pythagoreiſch. Diogenes Laertes **) ſagt: Pythagoras habe die menſchliche Seele in drei Theile getheilt, εἰς τε νοῦν, καὶ φρένας καὶ θυμόν. Νοῦς und θυμὸς nun gehören allen Thieren, φρὴν nur dem Menſchen.

So ſteht dieſe Lehre von der Nachbildung der Zahlen in den Dingen in zerſtreuter Willkührlichkeit und die Vergleichung hat meiſt keine tiefere Bedeutung als die Anzahl der Eintheilungsglieder unter einem allgemeinen Begriff, wie z. B. hier die Tetraktys der Lebensanfänge, ferner die Vierzahl der drei Dimenſionen Punct, Linie, Fläche, Körper; die Fünfzahl der Sinne und der Farben nach den Hauptfarben, weiß, ſchwarz, blau, gelb und roth; die Siebenzahl des Lichtes nach den ſieben Sphären im Kosmos u. ſ. f. Nur in der aſtronomiſchen Lehre vom Ganzen des Weltalls bekommt dieſe Phantaſie mehr Einheit und Zuſammenhang.

§. 29.

Hier gehört gewiß dem Pythagoras zuerſt die ganze Vorſtellung von dem im Kreiſe ſich umſchwingenden kugelförmigen Weltall mit deſſen religiöſer Bedeutung. Philolaos hat dieſe, ſcheint es, ſchon ganz ſo ausgezeichnet, wie wir oben das Gemälde nach Ariſtoteles gaben.

---

*) Ebendaſ. S. 22.

**) I. 8, 30.

Dabei wird indeſſen zu bedenken ſein, daß er wohl jünger als Empedokles und Herakleitos, wohl ein Zeitgenoſſe des Anaxagoras und Zenon von Elea iſt.

Aecht pythagoreiſch und Grundgedanke des ganzen Gemäldes iſt gewiß die Lehre vom Sturz der Menſchenſeele ins Erdenleben zur Strafe, welche beſonders nachher Empedokles und Platon feſthalten und Philolaos mit Berufung auf die Orphiker ausſpricht: zur Strafe iſt die Seele in den Körper eingeſchloſſen und wie in einem Grabe begraben *). Denn dieſem Gedanken in Verbindung mit der Harmonienlehre entſpricht hier der ganze Weltbau.

Der höchſte Theil τοῦ περιέχοντος hieß nach Philolaos **) der ὄλυμπος, in welchem das oberſte kegelförmige Feuer (wol nach der Milchſtraße gedichtet), leuchtet ***); unter dieſem folgt der κόσμος, in welchem die fünf Planeten nebſt Sonne und Mond geordnet ſind; den Theil unter dem Mond um die Erde her nannten ſie οὐρανός.

Dieſer κόσμος iſt ein einiger, geboren κατ' ἐπίνοιαν, aber nicht entſtanden der Zeit nach, er iſt unveränderlich, unvergänglich, in Bewegung von Aeonen zu Aeonen durch ein ewiges Bewegendes, welches ihn beherrſcht als die

---

*) Clemens. Strom. III. S. 433. A. Sylb. "Ἄξιον δὲ καὶ τῆς φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει δὲ ὁ Πυθαγορεῖος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινὰς τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτω τέθαπται.

**) Stob. Ecl. I. 25, 1. S. 488.

***) Stob. Ecl. I. 16, 6. S. 356. Böckh Philol. S. 99. Ich denke mir das kegelförmig genannte Feuer nemlich als ein den Himmel rings umgebendes linſenförmig zugeſpitztes.

Seele der Welt der einige Gott *). Im κόσμος thront die σοφία, die vollendete Weisheit; der οὐρανὸς dagegen ist den Veränderungen, dem Entstehen und Vergehen unterworfen; in ihm waltet die wandelbare Tugend (ἀρετή).

Dies entspricht wohl der eignen Lehre des Pythagoras. Sonst kennen wir bestimmter nur die Ausführungen des Philolaos. Nach diesem wirkt die Einheit (τὸ ἓν) aus dem Mittelpunkt (κέντρον) der Welt, aus dem Heerd des All (ἑστιὰ τοῦ παντὸς) als Feuer zusammen mit dem ἄπειρον aus dem Olympos, mit dem fünften Element zur Bildung der Welt. Im dem Olympos, heißt es, sei die reine Geschiedenheit der Elemente (εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων) wohl rein das fünfte Element des konischen Feuers, während in dem Mittelpunkt die reine Einheit des Feuers der Hestia. Die Harmonie aber verbindet beide und darin besteht der κόσμος in der Siebenzahl des Lichtes. Das ἄπειρον, sagt Aristoteles **), nahmen die Pythagoreer, (anders als Platon,) außer der Welt an, und aus diesem ließen sie τὸ κενὸν ***) (Zeit und Raum) die Welt durchdringen, indem es aus einem πνεῦμα τοῦ ἀπείρου in die Welt eindringt, sie durchhaucht und jedem Dinge seine geschiedene Stelle giebt.

Vom Entstehen und Vergehen im οὐρανὸς ****) sagt

---

*) Böckh Philol. S. 166. Stob. Ecl. I. 21, 2. S. 418 u. f. Hier kommt der Satz vor: ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιαγόμενος ἐξ ἀρχιδιώ. Das ἐξ ἀρχιδιώ, aus kleinem Anfang, giebt darin keinen klaren Sinn. Ich würde rathen ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω zu lesen.

**) phys. l. 3. c. 4. Böckh Phil. S. 52.

***) phys. l. 4. c. 6.

****) Böckh Phil. Stück 22.

Philolaos weiter, daß die Ernährung (τροφή) der Welt durch die beiden Arten der Verdunstung (ἀναθυμίασις) bestimmt werde, theils durch das aus dem οὐρανὸς fließende Feuer, theils durch das durch den Umschwung der Luft (περιστροφῆ τοῦ ἀέρος) sich ergießende Mondwasser *).

In diesen Phantasien tritt am deutlichsten hervor, wie Philolaos die Lehre anderer mit pythagoreischen verbunden hat. Diese Lehre von der Einheit des Feuers und besonders von den zwei Arten der ἀναθυμίασις weist zu bestimmt auf Herakleitos zurück.

Außer dem Gebiet der mathematischen Auffassung des Weltganzen ist wenig physikalisches bestimmt als eigenthümlich pythagoreisch in Anspruch zu nehmen. Es gehört ihnen die Idee von der Einheit Gottes, durch welchen die unvergängliche eine Welt besteht. Nach Philolaos beherrscht Gott als die Einheit selbst den einen unveränderlichen, unvergänglichen κόσμος, nemlich Gott als die Seele der mächtigste und höchste Beherrscher.

Aus diesem Ganzen sieht man dann leicht, wie nach dieser poetischen Auffassung der Welt das Göttliche in Licht und Wärme die Welt durchstrahle und belebe. Daher ist Erwärmung Belebung, die Gestirne sind Götter; das All seelenerfüllt; Seele hat das Sonnenstäubchen und wie diese unbestimmteren vielen gehörenden Aussprüche weiter lauten, von denen Diogenes Laertes im achten Buch so vieles pythagoreisch nennt.

So denn auch das allgemeine der jüngeren Pythagoreer, wie Dämonen und Heroen die Träume bewirken, in ihnen Anzeigen von Gesundheit und Krankheit bei Men-

*) Böckh Phil. S. 11. Stob. Ecl. I. 21, 2. S. 418. — I. 22, 6. S. 452. Plac. philos. II. 5.

schen und Thieren geben; die Wahrsagung, die Mantik beleben und wie dadurch die Reinigungen und Sühnopfer bestimmt werden.

Wir folgen hier nur genauer den bestimmten Vorstellungen vom Weltbau. Hier kennen wir am sichersten die Ansichten des Philolaos so wie Böckh sie uns entwickelt hat. Was Aristoteles *) überhaupt von Pythagoreern sagt: sie setzten eine Sonne, den Heerd des All, die Wache des Zeus (ἑστιὰν τοῦ παντὸς, Διὸς φυλακὴν) die Mutter der Götter in die Mitte der Welt, giebt Stobaios **) bestimmt dem Philolaos: Philolaos setzte ein Feuer in die Mitte beim Mittelpunkt (κέντρον), welches er ἑστιὰν τοῦ παντὸς, Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα τῶν θεῶν, auch den Altar, die Zusammenhaltung und das Maaß der Natur nannte (βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως). Dann heißt es weiter: ein anderes Feuer setzte er zu allerhöchst als περιέχον. Aber der Natur nach sei die Mitte das erste und um diese bewegen sich die zehn göttlichen Körper, (von deren Zahl Aristoteles meint, daß sie sie nur der Würde der Δέκας wegen angenommen hätten) nemlich der Sternhimmel, dann die fünf Planeten nebst der Sonne, unter dieser der Mond, darunter die Erde (γῆ), darunter die Gegenerde (ἀντίχθων). So läuft zunächst am Feuer die Erde mit der ihr entgegengesetzten Gegenerde täglich um das Feuer der Mitte in der Ebene des Aequators in gleicher Richtung mit den Planeten, deren Bewegungen aber auf die Ekliptik bezogen werden. Endlich ist dann auch von einer Bewegung des Olympos die Rede, für welche, da die tägliche des Himmels der Erde gegeben ist, nur, wie Böckh bemerkt, das Zurück-

*) de Caelo l. 2. c. 13.

**) Ecl. I. 23, 1. S. 488.

weichen der Nachtgleichen übrig bliebe. Dies aber hier vorauszuſetzen iſt mir höchſt unwahrſcheinlich, da die vielmehr wiſſenden ſpäteren zu Alexandria dieſes vor Hypparchos nicht kannten und dieſe ganzen mit dem Himmel überhaupt nicht harmonirenden Phantaſien zu keinem Schluſſe auf ſo feine Kenntniſſe berechtigen.

Nur ſo viel iſt klar, daß Philolaos dieſe Phantaſien zuerſt wenn nicht erſonnen, doch zuerſt deutlich ausgeführt, aber wohl nicht von Pythagoras empfangen habe, denn von ihm erkennt das Alterthum an, daß er zuerſt eine Bewegung der Erde vorausgeſetzt habe. Stobaios*) legt zwar einmal dieſe Vorſtellungsart in Rückſicht der Beleuchtung von Erde und Gegenerde beſtimmt dem Empedokles bei, worauf wir bei Empedokles zurückkommen, aber dieſer muß jedenfalls ſo dunkle Andeutungen gegeben haben, daß ſich daraus allein die Phantaſie nicht verſtehen ließ, denn weder Ariſtoteles, der den Empedokles ſo genau kennt, noch ſonſt jemand weiß von einer ſolchen Rede deſſelben, und da er doch wohl eher vor als nach Philolaos geſchrieben hat, hätte er ja gar als Erfinder genannt werden müſſen. Uebrigens haben nach Ariſtoteles **) andere dieſe Vorſtellungen noch mehr ins unbeſtimmtere verunſtaltet, indem ſie auf eine ganz ſinnloſe Weiſe ſie zur Erklärung der Mondfinſterniſſe anwenden wollten. Philolaos, der den Himmel ſo genau kannte, daß er die nur um ein paar Wochen fehlende Periode von 59 Jahren zur Vergleichung des Sonnenjahres mit dem Mondumlauf angeben konnte, wußte gewiß auch um die Finſterniſſe beſſer Beſcheid und hat dieſe kosmiſchen Phantaſien, ſo wenig wie Platon die ſeinigen, nicht für

*) Ecl. I. 26. S. 530.
**) de Coelo l. 2. c. 13.

die Aſtronomie, ſondern nur für die Harmonik und deren höhere Bedeutung beſtimmt.

Mir ſcheint er das Feuer der Mitte nur vorauszuſetzen für das, was Stobaios ihm (wohl nicht mit ſeinem Worte) die εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων nennt, um eine Stelle des Feuers der Einheit dem πῦρ ἀνωτάτω, dem koniſchen im Olympos, als dem reinen fünften Element des ἄπειρον, entgegenſetzen zu können, durch deren Durchſtrahlung und Durchhauchung ihm ja die Harmonie des κόσμος entſteht.

Hieraus möchte ich ſeine Lehre von der Sonne deuten, in welcher immer ein Spiegeln und Durchſeihen des Lichtes durch die glasähnliche Sonnenſcheibe neben einander genannt werden und ſo von drei Sonnen die Rede kommt. Seine eignen Worte hat hier niemand aufbehalten, aber Stobaios *) ſagt einmal: φιλολάος ὁ πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντά τε πρὸς ἡμᾶς τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, alſo die glasähnliche Sonne enthält in ſich den Abglanz des Weltfeuers und ſeiht auf uns durch ſowohl Licht als Sonnenwärme. Dann läßt er ihn drei Sonnen unterſcheiden.

Wie ſoll nun wohl Philolaos zu einer ſo niedrigen Vorſtellung von einer gläſernen Sonne gekommen ſeyn? er der ſchon den Mond für göttlicher hält als die Erde und ſeine Bewohner ſo viel vollkommner als der Tag des Mondes länger iſt, denn der Tag der Erde. Wie ſollte er eine ſo geringe Vorſtellung von der Sonne, der Mitte, der die mittlere Saite der Weltharmonie gehört, haben? Ich meine er redet hier nur bildlich. Nach dem Ge-

*) Ecl. 1, 26. p. 530.

Geſetz der Zahlenharmonie durchdringen ſich im δι' ὀξειῶν der Sonne am vollkommenſten die Einheit und das ἄπειρον, das Feuer der Heſtia und das des Olympos, ſo daß aus ihr das erſte auf uns geſpiegelt, das andere durchgeſtrahlt wird, nicht nach phyſiſcher ſondern nur nach harmoniſcher Vorſtellungsweiſe, und die Deutung ſeiner drei Sonnen möchte wohl ihm auf das Feuer der Mitte, das olympiſche Feuer und die Sonne gegolten haben, obgleich die Berichterſtatter es anders erzählen.

Was endlich des Philolaos Vorſtellung von der Gegenerde betrifft, ſo erhellt wohl deutlich, daß er nur die andere dem Feuer der Mitte zugewendete Halbkugel der Erde darunter verſtand *). Denn er dachte ſich die Erde mit der Gegenerde täglich um das Feuer der Mitte geführt, wie das Pferd an der Leine, ſo daß die Kugel immer dieſelbe Seite dem Feuer zuwendet nemlich die Gegenerde, und die andere, τὴν γῆν unſere Erde, immer von ihm abwendet, daß alſo dieſe nur von der ſpiegelnden Sonne mit wechſelndem Tag und Nacht, jene aber von dem Feuer der Mitte unaufhörlich beſchienen wird. Dieſe Vorſtellung ergab ſich theils als Folge des vorigen, theils ſcheint ſie mir dem Mythos von den Inſeln der Seligen zu Liebe erſonnen zu ſein und ſo mit den Mythen von den unterirdiſchen Reichen, von denen Platon auch am Ende des Phaidon phantaſirt, in Verbindung zu ſtehen.

So Philolaos. Wie ſollen wir aber von dieſem auf die ältere einfachere Lehre des Pythagoras zurückſchließen? Auch hier führt uns Böckh **). Die Verſetzung der Wache des Zeus in den Mittelpunkt und die Lehre von den zehn Körpern gehört wohl nur jüngeren,

*) Böckh com. alt. p. 19. Placita. III. 11.

**) B. Comment. alt. p. 22 sqq.

vielleicht dem Philolaos ſelbſt, durch die Dialektik der Einheit und Grenzenloſigkeit, der Geſchiedenheit der Elemente in ihrer Reinheit und der Verbindung derſelben im κόσμος durch die Harmonie. Den früheren war wohl die Erde unten; die Mitte, der mittlere Wirbel im Umſchwung des κόσμος aber die Stelle der Sonne als die der μέση im Diapaſon, ſo wie dieſe Vorſtellungsart, die ſich mit dem Himmel vergleichen ließ, nachher in der Wiſſenſchaft ſtehen geblieben iſt. Dies wird ſich ergeben, wenn wir die überlieferten Tonleitern der Harmonie der Sphären vergleichen.

Dieſe Ueberlieferungen ſind freilich alle von ſehr ſpäter Zeit, doch kann man das alterthümliche an ſeiner muſikaliſchen Bedeutſamkeit leicht erkennen. Hier hat nun Böckh in den Heidelberger Studien 1807. Heft 1. alle die zuſammengeſtellt, die er hat auffinden können. Unter dieſen iſt nur ein ganz unmuſikaliſches Syſtem bei Plutarchos *) angegeben, welches das Feuer der Mitte und die Gegenerde enthält. Dies ſchreitet nur nach den Potenzen der drei fort. Feuer 1, Gegenerde 3, Erde 9, Mond 27, Merkur 81, Venus 243, Sonne 729, Mars 2187, Jupiter 6561, Saturn 19685. Dies kann nicht alt ſein, nur die, welche Diapaſon im Ganzen abmeſſen, können ächt pythagoreiſch ſein.

So bekommen wir zwei neben einander. Das einfachſte giebt Buliald (zum Theon S. 279. nach Nikomachos (**Harmon. II.** S. 33.). Dies iſt ſicher das ächte philolaiſche oder noch älter, wenn Philolaos ſein Diapaſon meſſendes Heptachord nicht erſt ſelbſt geordnet hat. Dies ſteht nemlich ſo:

---

*) von der Pſychogenie in Platon's Timaios p. 1028. med.

☽ *νήτη*
☿ *παρανήτη*
☿ *τρίτη*
☉ *μέση*
♂ *λιχανὸς*
♃ *παρυπάτη*
♄ *ὑπάτη.*

Dies iſt genau das oben angegebene Heptachord des Philolaos. Auch ſehen wir leicht, warum Philolaos, dem φῶς in der Siebenzahl ſteht, ein Heptachord ordnen mußte. Denn ihm waltet ja die Harmonie nur im κόσμος, in welchem die ſieben Sphären ſind, mit der Sonne in der Mitte.

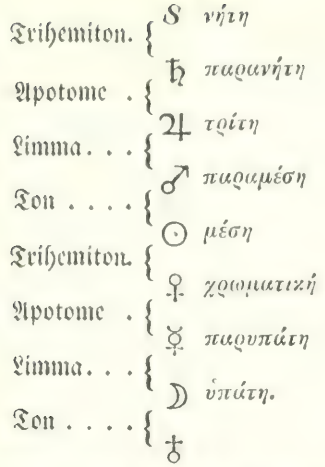
Am beſtimmteſten und häufigſten iſt aber ein anderes Syſtem erwähnt, welches Plinius der ältere, Nat. Hist. II. 19. Censorinus de die natali c. 13. und ähnlich Achilles Tatius in den Prolegomenen zum Aratus c. 17. und Plutarchos l. c. p. 1028 F. angeben.

Plinius ſagt: **Sed Pythagoras interdum ex musica ratione appellat tonum, quantum absit a terra luna. Ab ea ad Mercurium spatii eius dimidium, et ab eo ad Venerem fere tantundem; a qua ad solem sesquiplum, a sole ad Martem tonum, id est quantum ad lunam a terra; ab eo usque Iovem dimidium, et inde Sesquiplum ad Signiferum. Ita septem tonos effici, quam diapason harmoniam vocant id est universitatem concentus.** Dabei ſagt Plinius, Pythagoras rechne das Maaß des Tones zu 126000 Stadien.

Cenſorinus ſetzt hinzu, dieſe Stadien ſeien italiſche, jedes zu 625 Fuß. Er ſagt: **Igitur a terra ad lu-**

nam Pythagoras putavit esse stadiorum circiter 126000; idque esse toni intervallum. A luna autem ad Mercurium — dimidium eius, veluti ἡμιτόνιον. Hinc ad φωσφόρον — fere tantundem h. e. aliud ἡμιτόνιον. Unde porro ad Solem ter tantum, quasi tonum videlicet et dimidium. Itaque solis astrum abesse a terra tonos tres et dimidium, quod vocatur διὰ πέντε, a luna autem duos et dimidium, quod est διὰ τεσσάρων. A sole vero ad stellam Martis — tantundem intervalli esse, quantum a terra ad lunam idque facere τόνον. Hinc ad Iovis stellam dimidium eius, — tantundem a Iove ad Saturni stellam i. e. aliud ἡμιτόνιον. Inde denique ad summum coelum, ubi signa sunt, perinde ἡμιτόνιον. Itaque a coelo summo ad solem diastema esse διὰ τεσσάρων, — ad terrae autem summitatem ab eodem coelo tonos esse sex, in quibus sit διὰ πασῶν συμφωνία.

Censorinus Angaben ſtimmen hier unter ſich, abgeſehen davon, daß er Limma und Apotome nicht unterſcheidet, zuſammen, Plinius hingegen fehlt ſehr, indem er Diapaſon zu ſieben Tönen zählt. Demungeachtet glaube ich, daß Plinius Angabe die richtige iſt, obgleich er ſie ſelbſt nicht recht verſtanden hat. Böckh zeigt nemlich, daß ſeine Angabe vom Sternhimmel bis zum Mond ein richtig im Chroma ſyntonon abgetheiltes Diapaſon enthält, wenn man den obern Sphären die hohen Töne giebt, welches hier, aſtronomiſch genommen, gleich viel iſt, weil die Entfernungen der Planeten nicht nach Saitenlängen, ſondern nach Intervallen gezählt werden. Die Theilung ſteht ſo:



Der Erde gehört hier keine Saite, denn das tiefste Intervall von einem Ton zwischen Mond und Erde ist hier nur das Maaß der Entfernung des Mondes von der Erde, und die tiefste Saite gehört dem Mond.

Censorinus Angabe ist ganz dieselbe, nur mißt er mit dem Limma zwischen Saturn und dem Sternhimmel nur von der chromatischen bis zur diatonischen παρανήτη hinauf, wohl nach einer willkührlichen Aenderung, weil er meinte von der Erde bis zum Sternhimmel Diapason abmessen zu müssen.

Diese beiden, das philolaische Heptachord und dies chromatische Oktachord, scheinen mir die einzigen erhaltenen alt pythagoreischen Tonleitern zu sein, und die letzte möchte ich für die des Pythagoras selbst halten, weil sie achtsaitig ist. Achilles Tatius und Plutarchos geben noch ein ähnliches System, welches wohl nur aus diesem verderbt ist. Seine Theilung ist folgende:

	☉	διάτονος ὑπάτων
Limma . . .	♄	
Apotome . .	♃	ὑπάτη μέσων
Limma . . .	♂	παρυπάτη
Ton.	☿	λιχανὸς μέσων
Ton.	♀	μέση
Limma . . .	☉	τρίτη συνημμένων
Ton.	☽	παρανήτη
Ton.	☿	νήτη συνημμένων.

Hier ſind die Planeten platoniſch umgeſtellt, das Ganze iſt von oben herab des Cenſorinus Diapaſon, mit Reminiscenzen des vorigen, von unten herauf aber ein altes diatoniſch gegen das tiefe getheiltes Heptachord, dem zur Ergänzung des Diapaſon noch ein getheilter Ton angeſetzt iſt, deſſen Saite für den Saturn nur in einer untergeordneten Figur einen Namen bekommen könnte.

Neben dieſem kommen ſpäter noch ſehr viele willkührlich anders geordnete Vergleichungen vorzüglich in Beziehung auf das neuere vollkommne Syſtem in διὰ πασῶν vor, die uns nicht intereſſiren.

Soll ich nun noch weiter über dieſe Phantaſieen phantaſiren, ſo ſpreche ich meine Meinung dahin aus, daß Pythagoras ſelbſt wohl das Feuer der Mitte, den Heerd des All und die Wache des Zeus nirgend anders hin als in die Sonne geſetzt haben möge, indem er, wie die Späteren alle, den κόσμος um die ruhende Erde wölbte, den unveränderlichen Wohnſitz der Weisheit, während un-

ter dem Monde bei dem wandelbaren Kampf der Elemente nur veränderliche und mangelhafte Tugend walten ſoll. In der Mitte des κόσμος aber leuchtet die Sonne, als Mittelpunkt der Weltharmonien.

Daß der Ton der Sonne die μέση im Diapaſon der Sphärenharmonie ſei, ſcheint mir hier der Grundgedanke in der pythagoreiſchen Phantaſie, und darum möchte ich die Angabe des Ptolemaios, daß die Stellung des Merkur und der Venus zwiſchen Mond und Sonne, welche unter den Aſtronomen Archimedes und die ſpäteren angenommen haben, die älteſte Vorausſetzung ſei, ſchon auf Pythagoras und ſeine Schule beziehen, während Platon, das Buch von der Welt bei Ariſtoteles und Eratoſthenes dieſe beiden Planeten weiter als die Sonne ſtellen.

Die künſtlichere Lehre von den 10 Körpern und dem Unterſchied der göttlich ewigen Erkenntniß (gleichſam in der Ungetrenntheit der Elemente) und der menſchlichen, welche der Harmonie bedarf, dieſe Lehre, welche erſt das Feuer der Mitte als Feuer der Einheit dem obern im Olympos als dem der Zweiheit entgegenſetzt, und zuerſt die Erde in Bewegung bringt, möchte ich für die jüngere, wohl die eigene des Philolaos halten, wie dies auch mit der Angabe ſtimmt, daß er zuerſt die Bewegung der Erde gelehrt habe und erklärlich macht, warum die ſpäteren, wie ſchon Platon, auf dies Syſtem der 10 Körper keine Rückſicht nehmen.

2. Die früheren Eleaten.

§. 30.

Die Weltanſichten, welche wir bisher betrachtet haben, enthalten eigentlich noch nichts von dem, was wir

unter philosophischer Wissenschaft verstehen. Der Gedanke ist nur noch von dichterischer Bewegung, ohne dialektische Ausbildung. Der Meister giebt ein mythologisches Lehrgedicht περὶ φύσεως, über das Weltall, gleich viel ob in Versen oder in Prosa, in welchem jonisch einige wenige Naturbeobachtungen, pythagoreisch einige mathematische Wahrheiten mit in das Gemälde aufgenommen wurden. Aber außer dem Hesiodos ist uns von keinem etwas vollständigeres erhalten worden. Hüten wir uns also solche Bruchstücke mit irgend einer späteren Dialektik ergänzen zu wollen. Was würden wir z. B. wohl von dem Philosophen Hesiodos für eine Vorstellung haben, wenn wir anstatt das Gedicht selbst zu lesen, aus seiner Theogonie nur bemerkt fänden, daß ihm Chaos, Gäa und Eros die Anfänge seien?

Dies wird hier anders. Es haben zwar die ersten Eleaten uns betreffend auch nur physische Lehrgedichte geschrieben, aber indem sie zu den physischen Grundgedanken in der einfachsten Isolirung des Denkens, welche die Möglichkeit des mannichfaltigen und der Veränderung nicht einsehen läßt, doch eine bestimmtere metaphysische Abstraction von der unveränderlichen Einheit des Seienden, welches das All ist, hinzubrachten, werden sie genöthigt, den Unterschied der Erscheinung und des Sein selbst genauer festzuhalten und dadurch beginnt der Gedanke sich dialektisch zu entwickeln. So wird Zenon von Elea der erste Dialektiker, die Rhetorik der Sophisten sucht Topik und behandelt Trugschlüsse und die Berichtigung dieser führt den Sokrates, den ersten, zur Logik.

Hier haben wir aber von den früheren Lehrern nur einzelne zerstreute Bruchstücke, und können vor dem Anfang einer eigentlich philosophischen Dialektik, die wohl Zenon von Elea zuerst auszubilden anfing, in den Na-

turphantaſieen dieſer Lehrer nur äußerſt wenig wiſſenſchaftliche Gedanken finden. Sie beſchränken ſich faſt einzig auf folgendes:

1. Die allgemeine Vorausſetzung, daß in der Welt alles aus Einem erſten entſtehe und in dieſes wieder zurück gehe.

2. Daß kein Weſen ſchlechthin entſtehe oder vergehe, ſondern daß alle Veränderung nur Umänderung bleibender Dinge ſei.

3. Daher die Forderung, daß nur aus dem gleichartigen das gleichartige werde, und alſo auch nur das gleiche das gleiche zu erkennen vermöge.

4. Der Gedanke, daß die Wahrheit nicht in den ſinnlichen Gegenſätzen liege, ſondern im nothwendig beſtimmten, wofür ſich dann zuerſt die mathematiſchen Vorſtellungen im Gegenſatz der ſinnlichen anboten.

Für die eleatiſche Lehre haben wir vier Männer aufzuführen. Der erſte iſt Xenophanes (Ξενοφάνης). Zur Zeit der Kriege des Cyrus in Kleinaſien gründeten aus Phokäa vertriebene Jonier die Kolonie Elea (Ἐλέα, Velia) in Lucanien. Dorthin ging Xenophanes aus ſeiner Vaterſtadt Kolophon in Olymp. 61. *), nachdem er, wie es ſcheint, vorher in Zankle und Katane in Sicilien gelebt hatte, bald nach der Gründung der Kolonie, in derſelben Zeit, da Pythagoras nach Kroton kam. Er ſtarb in hohem Alter und ſcheint als Rhapſode gelebt zu haben. Er beſang in großen Gedichten die Erbauung von Kolophon und die Gründung von Elea; ſeinen Ruhm aber gründete ein Lehrgedicht περὶ φύ-

*) Diog. L. 69, 18. Dies ſcheint mir das wahrſcheinlichſte. Die Angaben der Alten ſtimmen ſchlecht zuſammen. Brandis Handb. d. G. d. Ph. I. S. 354.

σεως. Bekanntſchaft mit Pythagoras läßt ihn Diogenes L. l. 8, 36. ſelbſt ausſprechen. Parmenides (*Παρμενίδης*) ſein Freund und Schüler war aus Elea ſelbſt; er ſoll Geſetzgeber ſeiner Vaterſtadt geweſen ſein. Sonſt wiſſen wir von ſeinem Leben nur durch Platon, daß er zur Zeit der erſten Jugend des Sokrates einmal mit ſeinem Schüler Zenon als Geſandter von Elea nach Athen kam und dort lehrte. Als Mann von Geiſt und Charakter loben ihn Platon und Ariſtoteles.

Vom Zenon (*Ζήνων*) wird außerdem, daß er Schüler und Schützling des Parmenides geweſen ſei, ſonſt nichts erzählt, als daß er unter vielen Martern durch einen Tyrannen ermordet worden ſei, gegen den er ſeine Vaterſtadt vertheidigt hatte.

Meliſſos (*Μελίσσος*) endlich von Samos lebte mit Zenon gleichzeitig oder noch etwas ſpäter. Er iſt als Feldherr und Beſieger einer atheniſchen Flotte bekannt, wenn hier nicht Namen verwechſelt worden ſind. Xenophanes und Parmenides ſchrieben in Verſen; Zenon und Meliſſos in Proſa, aber von alle dem beſitzen wir nur noch einige Bruchſtücke. So wie wir im vorigen von Böckh geführt wurden, werde ich mich hier vorzüglich von Brandis leiten laſſen durch den erſten Theil der Commentationes eleaticae, und ſein Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie. Theil 1.

Das eigenthümliche des eleatiſchen Philoſophems iſt ſehr beſtimmt in dem Grundgedanken *ἓν τὸ πᾶν* ausgeſprochen, mit dem ſich verbindet die Unterſcheidung der allein wiſſenſchaftlichen nothwendigen Wahrheit des wahrhaft Seienden (*τὸ ὂν κατ' ἐξοχήν*) unveränderlichen, ewigen Einen von den ſinnlichen Erſcheinungen des veränderlichen und vielen, als bloßen Gegenſtänden der Meinung (*δόκος, δόξα*). Xenophanes und Parmeni-

des ſtellen dieſe Lehre nur poetiſch auf, Meliſſos und Zenon fangen an ſie mit künſtlicherer Dialektik zu vertheidigen, und bringen ſo die Einleitung in das eigentliche Philoſophiren. Bei welchen von dieſen Lehrern wir aber dieſe Vorſtellung von dem Ein und All auch auffaſſen mögen, ſo müſſen wir ſie wohl von allen neueren Abſtractionen einer einigen einfachen Subſtanz, welche alles iſt, unterſcheiden. Dieſe Einheit des All bleibt hier immer nur mathematiſch gefaßt als das Eine Ganze der Welt, als die alles umfaſſende und enthaltende Weltkugel, welche Gott iſt.

§. 31.

Von dem Gedicht des Xenophanes iſt uns ſehr wenig überliefert geblieben, doch ſehen wir, daß er vorzüglich die Lehre von der Einheit und Geiſtigkeit Gottes zu lehren ſuchte, die erſte gegen die Mythologie des Volkes und die Gedichte des Homeros und Heſiodos, die andere wohl gegen die phyſiſchen Vorausſetzungen des Pythagoras und Thales vertheidigend *). Dieſem zur Begründung behauptet er wohl auch nur das Ein und All der kugelgleichen Gottheit.

1. Ueber dieſe ſeine Lehre von der Gottheit ſind uns einige ſeiner Verſe geblieben.

Ein Gott iſt unter den Göttern und Menſchen der größte, weder am Leibe noch am Geiſte den Sterblichen ähnlich, denn ganz iſt er ſehend, ganz denkend, ganz hörend. Und ohne die Mühe des νοῦς, hält er durch φρήν das All im Umſchwung **). Verſchieden von Menſchen,

*) Diog. L. l. 9, 18.

**) Xen. ſetzt alſo, wie die Pythagoräer φρῆν als höhere Geiſteskraft über νοῦς.

kugelgestaltet, allseitig gleich und vollendet ist er von allem der höchste Gedanke. Eins ist besser als Vieles, alles aber ist νοῦς und φρόνησις. Aber die Sterblichen wähnen, daß die Götter geboren seien, daß sie Gewand, Stimme und Leib hätten wie sie. Hätten jedoch die Stiere und Löwen nur Hände, mit denen sie zeichnen und bilden könnten wie Menschen, so würden Pferde den Pferden, Stiere den Stieren ähnliche Bilder und Bildsäulen von den Göttern entwerfen *).

2. Um diese Gedanken von Gott zu schützen, scheint er nun zuerst diese Einheit des All als die Gottheit ausgesprochen zu haben, doch, wie Aristoteles sagt, ohne etwas deutlich zu machen und ohne zwischen ὕλη und λόγος

---

*) *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,*
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα [2]).
Οὖλος (γὰρ) ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει [2]).
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει [3]).
Ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων, σφαιροείδης, ἶσος ἁπάντῃ,
Ἀσκητὴς πάντων νοερώτατον ἠὲ νόημα.
Ἴτννα πολλὰ ἑνὸς, συμπάντά τε νοῦς τε φρόνησις.
— — ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι,
Τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν, ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον, καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷὑνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον [4]).

---

2) Sext. adv. math. 9, 144. Diog. L. l. 9, 19.

3) Simpl. in Arist. phys. p. 6.

4) Clem. Al. Strom. 5. p. 601. Euseb. Praep. Ev. 13, 13. p. 678.

zu unterſcheiden, ſondern nur ſo, daß er ausſchauend auf den ganzen Himmel ſagt: das Eine ſei Gott *).

Im Widerſpruch mit dieſer Behauptung des Ariſtoteles giebt Simplicius (zu Ariſtoteles Phyſik S. 6.) eine proſaiſche dialektiſche Ausführung dieſer Lehre als Lehre des Xenophanes an, in welcher er behaupten ſoll: Gott das Ein und All ſei das beſte und mächtigſte, kugelgeſtaltet, ewig, unerzeugt, unveränderlich, weder begrenzend noch begrenzt, weder bewegt noch ruhend, ſo daß ihm hier die bekannten Lehren des Zenon von Elea zugeſchrieben werden und zwar in faſt wörtlicher Uebereinſtimmung des Simplicius mit dem bei Ariſtoteles Schriften befindlichen c. 3. und 4. der Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia, welche wahrſcheinlich dem Theophraſtos gehört, uns aber ſehr verdorben überliefert iſt. Mir ſcheint hier als ob Simplicius die Namen verwechſelt habe, denn obgleich Plutarchos, Origenes, Diogenes Laertius und andere ihn auch dieſe Eigenſchaften, jedoch ohne die letzten Zenoniſchen Gegenſätze, der Gottheit beilegen laſſen, ſo hat doch die hier dazu gegebene Dialektik ganz das Anſehen der Zenoniſchen. Auch möchte die nähere Anſicht des fraglichen Buches de X. Z. et Gorgia für meine Meinung entſcheiden. Es iſt Spalding allgemein zugegeben worden, daß der Verfaſſer dieſer Schrift in den erſten zwei Kapiteln von Meliſſos und nicht von Xenophanes ſpricht, indem er dies im Anfang von cap. 4. ſelbſt ſagt. Die folgenden

*) Metaph. l. 1. c. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητὴς) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας* (sc. τοῦ λόγου καὶ τῆς ὕλης) *ἔοικε θιγεῖν· ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

c. 3. und 4. sind de Zenone überschrieben gewesen, sie enthalten sonst bekannte Zenonische Lehren, ja am verdorbenen Ende von cap. 4. scheint mir der Verfasser selbst den Zenon zu nennen, als den, mit dem er streitet, und in der Widerlegung des Gorgias im letzten cap. wird offenbar der erste Abschnitt wiederholt auf Melissos, der zweite auf Zenon bezogen. Dazu finde ich es unwahrscheinlich, erstens, daß der Verfasser erst von Melissos und dann von Xenophanes werde gesprochen haben, da Xenophanes hier der erste Lehrer war, zweitens, daß wenn er diese Dialektik gegen Xenophanes, Melissos und Gorgias bestreiten wollte, er den Parmenides übergangen und den Zenon ausgelassen haben werde. Dagegen bilden Melissos, Zenon und Gorgias offenbar eine gut zusammenpassende Gruppe der eleatischen Dialektiker.

So meine ich also, daß Zenon's Dialektik dem Xenophanes noch ganz fremd gewesen sei.

3. Neben diesem sind auch einige physikalische Sätze von ihm aufbehalten, in denen der Dichter wohl ohne alle wissenschaftliche Bedeutung nur dem Augenschein folgt, so daß dieses für uns von keiner Bedeutung ist.

Die Erde, läßt ihn Aristoteles *) sagen, sei nur nach oben begrenzt und gehe unten ins unendliche. Die Gestirne seien feurige Wolken, die täglich entstehen und vergehen **).

Alles ist aus Erde und wird wieder zu Erde ***).

---

*) Arist. de Coelo. l. 2. c. 13.

**) Unter andern Stob. I, 25. p. 512.

***) Sext. adv. math. l. 10. 313. ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

Alles iſt aus Waſſer und Erde geworden *). Genauer ſchildert er die Oberfläche der Erde als aus dem Meer hervorgetreten, indem er zum Beweiſe anführt die Muſcheln, welche man in den Bergen findet, und die Abdrücke von Fiſchen und andern Seethieren (ζωκῶν) in den Steinbrüchen von Syrakus und anderes ähnliche **).

4. Endlich die Skeptiker Timon der Sillendichter und Sextos loben ihn, daß er an aller Sicherheit der Erkenntniß gezweifelt habe, indem er klage, daß Menſchen über die Götter und das All nichts zu wiſſen vermögen, daß alles nur ſchwankende Meinung bleibe. So giebt uns Sextos ***) ſeine oft wiederholten Verſe:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται †).

Demnach ſtreiten ſich ſpätere mit ſtoiſchem Worte, ob und wie er ἀκαταληψίαν, die Unerkennbarkeit der Dinge, behauptet habe. Sextos ††) ſagt: er habe nicht alle Erkenntniß geleugnet, ſondern nur ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιάπτωτον, laſſe aber δοξαστήν gelten: ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν

*) l. c. 314. *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐγενομέσθα.*

**) Orig. philos. c. 4.

***) adv. math. VII. 49. 110. VIII. 326.

†) Sicheres hat nie ein Menſch gewußt, auch wird nie jemand das wiſſen, was ich von den Göttern ſage und von dem All. Denn glückte es gleich jemand, das vollkommenſte zu ſagen, ſo wüßte er dies doch ſelbſt nicht, denn auf Allen haftet die Meinung.

††) l. c. 110.

τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. Das ist wohl des Sextos Reflexion zur Sache. Meine wäre, daß der alte Dichter gar nichts so künstlich dialektisches beabsichtigt habe, sondern nur einfach die Beschränktheit des menschlichen Wissens aussprechen wolle.

§. 32.

Des Xenophanes Schüler Parmenides führte diese Lehre, von der Xenophanes nur die erste Andeutung gegeben hatte, erst wirklich aus und zwar auch in einem Lehrgedicht περὶ φύσεως, welches in der Art der Darstellung viel ähnliches mit dem Gedicht seines Zeitgenossen Empedokles hat, von dem uns mehr aufbehalten geblieben ist. Doch besitzen wir auch von dem Gedicht des Parmenides einige Bruchstücke, welche ungefähr den Plan des Ganzen übersehen lassen. Aristoteles und einige andere geben ihm zuweilen einige dialektische Vertheidigung zu seinen Meinungen hinzu, wovon seine Verse aber gar nichts enthalten.

Unsterbliche Rosse, dichtet er, führen ihn auf dem Wege zum Licht an die Pforten von Tag und Nacht, welche Dike die Göttin ihm öffnet und ihn belehrt. Sie lehrt ihn die zwei einzigen Wege [1]) der Forschung, nemlich den Weg der Wahrheit, das Sein ist, Nichtsein ist nicht und den Weg täuschender menschlicher Meinungen, das Sein ist nicht, Nichtsein ist.

Aus

1) αἵπερ ὁδοί μοῦσαι (l. μοῦναι) διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος· ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ.
Ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δήτοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν' ἀταρπόν,
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

Aus dem erſten Theil, der den Weg der Wahrheit lehrt, ſind uns in ſeinen Verſen nur zwei Gedanken aufbehalten.

1. Sein iſt, Nichtſein iſt nicht. Nichtſein hat keine Unterſchiede, alſo kann auch Sein keine haben; es iſt kein Anderes als das Sein [2]). Das Sein iſt Eins und All, unentſtanden, ohne Anfang und Ende, unaufhörlich, unveränderlich. Es iſt ein ſtetiges Ganzes, ungetrennt, ohne Theile [3]).

Dabei iſt es vollkommen ſich gleich, es iſt durch ſich ſelbſt begrenzt und vollendet, darum kommt ihm die Kugelgeſtalt zu [5]).

Ariſtoteles *) lobt dieſe Meinung des Parmenides gegen die des Meliſſos, der das Sein unend-

---

2) *Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.*

3) *— — — μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται, ὡς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
οὐδέποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται· ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν συνεχές. Τίνα γὰρ γενεὴν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν, οὐδὲ νοητόν
ἐστιν, ὅπως οὐκ ἔστι.

5) *Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν.*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ,
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἐστι, τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμὸν οὔτ' ἐὸν ἐστιν, ὅπως εἴη κενὸν ὄντος,
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον,
ἦ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.

*) Phys. l. 3. c. 6.

lich (ἄπειρον) nenne. Brandis *) findet das ἀτέλεστον bedenklich im Gegensatz des πεπερασμένον und τετελεσμένον hier. Mir scheint Parmenides das Ein und All, wie Aristoteles nachher, dem Raume nach begrenzt, vollendet, der Zeit nach aber ohne Anfang und Ende als ἀτέλεστον, ἄπαυστον gedacht zu haben.

Dabei scheint mir wichtig zu bemerken, daß hier die Vorstellungen von dem Einen Ganzen der Weltkugel immer nur mathematisch bestimmt gedacht werden, als ein kugelförmiges stetiges Ganzes (ἓν συνεχές), welches unzerstückt (ἀδιαίρετον, ἀμερές) bestehe, aber nicht metaphysisch als ein einfaches Wesen (ἓν ἁπλοῦν).

In diesem hält Parmenides genauer als Xenophanes fest, daß überhaupt keine Veränderung, kein Entstehen, Vergehen, keine Bewegung, kein Farbenwechsel sei, weil sonst Sein nicht sei, und dann Nichtsein sein könne [4]) [6]).

2. Der zweite Gedanke aus dem ersten Theil ist nur der unbestimmte: Denken ist Sein, denn nur das Sein ist [1]);

---

*) l. c. p. 110.

4) *Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δέσμων*
ἔστιν ἄναρχον κ' ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἄπωσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτὸν τ' ἐν ταὐτῷ θεμένον· καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

6) *— — — οὐδὲν γάρ ἐστιν ἢ ἔσται*
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν,
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστὶν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

1) *Χρὴ τὶ λέγειν, τὸ νοεῖν τό ὂν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι*
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.

daſſelbe iſt das Denken und der Gegenſtand des Gedanken [2]); das erfüllte All iſt Gedanke [3]).

So hat, ob zwar ohne dialektiſche Ausführung, doch mit ſcharfem Ausſpruch Parmenides zuerſt behauptet, daß nur die gedachte Erkenntniß Wahrheit habe, die Wahrnehmung durch die Sinne aber nicht [1]) und mit dieſem verbindet er zuerſt das ſo lange irrende Vorurtheil, was ſich nicht erdenken, ſondern nur erfahren laſſe, (wie Werden, Veränderung, Bewegung) ſei nicht, indem die dunkel gedachte Unveränderlichkeit der Weſen als Unveränderlichkeit des Sein ſchlechthin aufgefaßt wird.

Auf Gotteslehre und namentlich auf Monotheismus ſcheint er aber dieſe Lehre vom einen Sein nicht wie ſein Vorfahr ausgebildet, ſondern auch dieſe Lehre nur in Mythen trügeriſcher Meinung ausgeführt zu haben.

3. Im zweiten Theil des Gedichtes belehrt ihn die Göttin über die trüglichen Meinungen der Menſchen [1]). Davon iſt uns aber nur ſehr ungenügendes geblieben.

---

2) ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

3) — — — τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν, ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

1) . . . Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης ἐν πειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθὴς.
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδὲ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα·

1) Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νοήμα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Zwei Grundgestalten (μορφάς) nennen seine Verse als sich entgegengesetzt, der Flamme ätherisches Feuer (das Licht) (φλογὸς αἰθέριον πῦρ, φάος) das milde, sehr dünne überall sich selbst gleiche, und diesem entgegengesetzt die Nacht, der dichte und schwere Körper. Aristoteles *) läßt ihn diese auch Wärme und Kälte, auch Feuer und Erde nennen, so daß das Warme als ὄν, das Kalte als μὴ ὄν bestehe. Die Verschiedenheit der Stoffe läßt er dann durch verschiedene Mischung dieser beiden bestimmt werden und scheint dies vorzüglich astronomisch ausgeführt zu haben.

Hier rühmen ihn einige, daß er zuerst die Venus als Abendstern und Morgenstern anerkannt **) und die Zonen der Erde bestimmt habe, von denen er nur die beiden gemäßigten für bewohnbar erkläre. So hatte er die klare Vorstellung von der großen Kreisbewegung des All.

Die astronomischen Phantasieen, in denen er sich das Weltall ausbaut, sind uns wohl höchst verworren von Stobäos ***) mitgetheilt. Er setzt seine Welt aus übereinander geschlungenen Kränzen (στεφάνη) zusammen, welche abwechselnd aus dem feineren und dichteren, aus der Mischung von Licht und Finsterniß gebildet sein. Mir scheint dies eine der des Empedokles nahe verwandte Dichtung zu sein. Parmenides nannte wohl Stephane, was die andern die Sphäre eines Gestirns nennen. Das περιέχον dichtete er fest gleich einer Mauer, dann setzte er zu höchst die Aphrodite, wohl mit mythologischer Bedeutung, darunter die Sonne, dann den οὐρανός, in welchem die andern Gestirne, darunter die Milchstraße. Den

---

*) Met. l. 1. c. 5. de gen. et corr. l. 1. c. 3.

**) Stob. Ecl. p. 516. Diog. L. l. 8, 14. sagt dagegen, Parmenides schreibe dies dem Pythagoras zu.

***) Stob. p. 482 seq. Brandis. l. c. p. 160.

Mond erkannte er als erleuchtet durch die Sonne, endlich zu unterſt die Erde.

Zu dieſem aber gab er mythologiſche Ausführung, welche ganz mit der Dichtung ſeines Zeitgenoſſen Empedokles von der Kypris Gethoſyne zuſammen zu ſtimmen ſcheint. Plutarchos *) nemlich läßt ihn ſagen, daß Aphrodite unter allen Göttern zuerſt den Eros hervorgebracht habe [1]) und in ſeinen bei Simplicius **) aufbehaltenen Verſen ſagt er ſelbſt: engere Kränze beſtehen aus unausgeſchiedenem Feuer, andere aus Nacht, dazwiſchen geht die reine Flamme durch. Aber in der Mitte von dieſem iſt der Dämon, der alles beherrſcht, der Urheber aller ſchmerzlichen Geburt und aller Begattung, führend das Weib zu dem Manne, und wieder den Mann zum Weibe [2]). Und dieſen Dämon nennt er denn auch die Nothwendigkeit, das Schickſal, die Dike, die Vorſehung und den Weltordner [3]). Sollte hier der mittlere Kranz nicht der der Sonne ſein und in deren reinem Lichte der Thron des Eros oder der Dike ſtehen, der alles hervorbringenden und beſeelenden? Doch alles iſt ſo un-

---

*) Amator. p. 756.

**) p. 9.

1) *Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μετίσατο πάντων.*

2) *αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο*
αἱ δ' ἐπὶ τῆς νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἶσα.
ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχὴ,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγέν, τοτ' ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

3) *ἥντινα καὶ δαίμονα, καὶ κυβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην.* Stob. p. 482. — *πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι καὶ εἱμαρμένην καὶ δίκην, καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.* Stob. p. 158.

klar, daß die Mitte eben auch wohl die Mitte der Weltkugel sein kann, wie der Altar der Hestia bei Philolaos.

Ferner scheint sein Gedicht noch viele natürliche wissenschaftliche Ausführungen enthalten zu haben, und daher im zweiten Theil dem des Empedokles sehr ähnlich gewesen zu sein. Entscheiden wird sich hier nicht lassen, in welchem Verhältniß sie gegen einander standen.

§. 33.

Einer der wichtigsten Fortbildner dieser Lehre ist Zenon von Elea. Nach dem Zeugniß des Sextos *) und des Diogenes Laertes **) nannte Aristoteles ihn den Erfinder der Dialektik, auch soll er zuerst Dialektik gelehrt haben. Dies scheint mir vollkommen mit dem zu harmoniren, was wir noch von der Gedankenentwickelung in der Geschichte der griechischen Philosophie übersehen. Zenon erscheint als der erste, der in unsrer Weise mit dialektischer Gedankenentwickelung zu philosophiren anfängt, während die früheren ihre Ansichten nur dichterisch oder wenigstens nur erzählend aussprechen. Den Zenon sehen wir hingegen zu der Kunst der Dialektik geführt durch die Polemik, mit welcher er seines Lehrers Parmenides Lehren zu vertheidigen genöthigt wurde.

Seine Vorgänger hatten sich eigentlich nur auf die Unausdenkbarkeit des Mannigfaltigen und die Richtigkeit des Leeren berufen, Zenon hingegen wurde zuerst auf den Hauptgedanken aller metaphysischen Dialektik geführt, indem er die Schwierigkeiten in den Vorstellungen des Stetigen und Unendlichen bemerkte und so auf den Haupt-

*) adv. math. VII, 7.

**) I. 9. 25.

grund hingewieſen wurde, nach welchem die menſchliche Vernunft das anſchaulich erkannte als bloße Erſcheinung gegen die höhere Wahrheit des an ſich beſtehenden zurückſetzen muß.

Wenn ich recht ſehe, haben wir von ihm erſtlich in dem Buch de Xen. Zen. et Gorg. c. 3. ſeine dialektiſche Vertheidigung der eleatiſchen Lehre von Gott. Er ſagt: Gott iſt ewig, nur einer, durchaus ſich ſelbſt gleich, darum kugelförmig, und weder endlich noch unendlich, weder ruhend noch beweglich [1]), und vertheidigt dies wie die früheren. Nichts kann entſtehen, denn das entſtehende müßte aus dem nicht ſeienden werden, dies aber iſt unmöglich. Darum iſt Gott ewig. Gott iſt das mächtigſte Weſen (κράτιστον), darum iſt er nur Einer. Denn wären viele gleich mächtig, ſo wäre keiner der mächtigſte, und untergeordnet einem andern kann Gott nicht ſein. Soll er alſo allmächtig ſein und alles können, was er will, ſo iſt er nur Einer. Ferner ſei Gott durchaus ſich ſelbſt gleich (ὅμοιος), ganz ſehe er, ganz höre er u. ſ. f., es ſeien keine getrennten Theile in ihm, denn ſonſt wäre er nicht Eins, darum auch ſei er allſeits gleich, folglich kugelförmig.

Dazu ſetzt er dann noch hinzu, daß Gott weder unendlich (ἄπειρον) noch endlich (πεπερασμένον) ſei, denn ἄπειρον, ohne alle Beſtimmungen, ſei nur das μὴ ὄν, begrenzt aber ſei nur das ſich gegenſeitig begrenzende Viele, nicht das Eine. Eben ſo ſei Gott weder unbeweglich, noch beweglich, denn unbeweglich ſei nur das μὴ ὄν, beweglich aber nur das Viele, indem eins ſich gegen das andere bewege.

---

1) τὸν θεὸν ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα οὔτε ἄπειρον, οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν, οὔτε κίνητον εἶναι.

So ist Zenon der erste, der das Absolute durch das Weder noch anschaulicher Gegensätze zu bestimmen sucht.

Um das Spiel mit diesen Gegensätzen scheint sich überhaupt seine ganze Dialektik bewegt zu haben. Er ist sicher der Erfinder des ἔλεγχος σοφιστικός, des Trugschlusses auf Widersprüche, unter dessen Form er alle seine Streitsätze zur Verwerfung der anschaulichen Erkenntniß ausgesprochen zu haben scheint. Diese Streitsätze sind das einzige, was wir weiter noch von ihm kennen. Er hat dabei zwei Arten dialektischer Kunst angewendet. Die eine tiefer bedeutsame spielt mit den Widersprüchen, welche in den mathematischen Vorstellungen des Leeren und Stetigen liegen. Hier hat uns Aristoteles seine Sätze genau überliefert. Die andere, welche Platon im Parmenides ihm zuschreibt, spielt mit der Verwechselung von Ding und Begriff. Sie ist die irreleitende in der ganzen Sophistik und weiter der Grundfehler aller falschen Dialektik geblieben.

Ich mache mit der Besprechung des ersteren den Anfang. Die Uebersicht seiner Streitsätze ist folgende.

a. Macht er im Allgemeinen den Widerspruch in der Vorstellung der stetigen Theilbarkeit geltend *). Aus der Theilbarkeit der Dinge im Raume ergiebt sich, daß jedes wirkliche Ding im Raume Theile neben einander hat. Sind nun wie bei Körper, Fläche, Linie die Theile immer wieder theilbar, so kommen wir auf keine letzten Theile, die nicht wieder zerlegt werden könnten. Soll aber die Theilung auf ein letztes kommen, so ist dies der Punkt; dieser aber zu einem andern hinzugethan macht es nicht größer, weggenommen nicht kleiner, er ist nichts. Aus einer Vielheit von Punkten wird kein Ding. Als Einheit

*) Aristot. met. l. 3. c. 4. Simplicius in phys. Arist. p. 30. a.

gedacht hätte ein Ding keine Größe und wäre nichts, als Größe gedacht hätte es unendlich viele Theile und keine Einheit; es wäre groß und klein, ja unendlich groß und endlich zugleich, welches sich widerspricht.

Besteht ein Ding aus Theilen, so muß es gerade so viele Theile haben, als es hat, weder mehr noch weniger, es ist begrenzt (*πεπερασμένον*), aber zwischen den Theilen sind ohne Ende immer wieder Theile, es ist unbegrenzt (*ἄπειρον*).

b. Die Unmöglichkeit des Raumes *). Wenn alles Seiende im Raume ist, so müßte auch der Raum in einem andern sein, und dieser wieder in einem andern, welches unmöglich ist.

Hier hat Zenon klar einen der ersten Gründe des transcendentalen Idealismus ausgesprochen.

c. Am ausführlichsten ist uns seine Nachweisung der Unmöglichkeit der Bewegung in vier Sätzen aufbehalten **).

1. *λόγος πρῶτος τοῦ Ζήνωνος.* Wenn eine Bewegung durch eine Linie erfolgen soll, so muß sie erst durch ihre Hälfte gehen, aber zuvor durch deren Hälfte und so ins Unendliche, die Bewegung ist also unmöglich.

2. *λόγος δεύτερος ἢ Ἀχιλλεύς.* Wenn der Langsamste (die Schildkröte) eine Strecke voraus hat, so kann der Schnellste (Achilleus) ihn nicht einholen. Denn wenn der Schnelle an den Ort kommt, an welchem der Langsamere

*) Arist. phys. l. 4. c. 3. 5. (du Val.) *ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ δῆλον, ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται· καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.*

**) Arist. phys. l. 6. c. 14. (du Val.).

war, so ist letzterer doch immer schon etwas weiter und so ins Unendliche.

3. λόγος τρίτος. Der fliegende Pfeil ruht, denn in jedem Augenblick (ἐν τῷ νῦν) ist er an einem bestimmten Ort, also in Ruhe.

Der mathematischen Auffassung nach hat Aristoteles den Schein in diesen Widersprüchen schon klar aufgelöst, indem er erinnert, wie die Zeit falsch in Rechnung gebracht sei. Die Zeit ist so wenig discret aus Augenblicken (νῦν) als der Raum aus Punkten zusammengesetzt. Zenon aber nimmt nur die Stetigkeit des Raumes richtig an, hingegen die Zeit setzt er aus Augenblicken zusammen.

Der Achilles ist am besten zu erläutern. Der Langsame habe einen Weg = 1 voraus, wenn er mit dem Schnellen zusammenkommt habe er einen Weg = x durchlaufen und seine Geschwindigkeit verhalte sich zu der des Schnellen wie $1 : a$. Da sich nun in gleicher Zeit beider Wege wie eines jeden Geschwindigkeit verhalten, so ist: $1 : a = x : 1 + x$; $ax = x + 1$, $x = \frac{1}{a-1}$. Aber dieser Bruch ist gleich der unendlichen Reihe $\frac{1}{a} + \frac{1}{a^2} + \frac{1}{a^3}$ u. s. f. nach den Potenzen von a. Ist die Geschwindigkeit des Schnelleren die zweifache, so haben wir $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots$, sie kommen zusammen, wenn der Schnellere den doppelten Zwischenraum durchlaufen hat. Ist die Geschwindigkeit des Schnelleren die zehnfache, so ist $\frac{1}{9} = \frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000}$ u. s. f. Sie kommen zusammen $\frac{1}{9}$ jenseits des Auslaufs vom Langsameren. Dies hat Aristoteles mathematisch richtig gedeutet. Allein

metaphyſiſch bleibt doch die Schwierigkeit, daß ich den beſchränkten Weg als in unendlich viele Theile getheilt betrachten kann nach den Reihen der Potenzen von $\frac{1}{2}$ und $\frac{1}{10}$ u. ſ. f. Dieſe Unendlichkeit birgt doch den Widerſpruch zwiſchen dem Erſcheinenden und dem an ſich Seienden in ſich.

4) Der λόγος τέταρτος iſt weniger bedeutend, indem er nur mit der Relativität der Bewegung ſpielt.

Ariſtoteles Angabe dafür können wir in folgender Weiſe am deutlichſten beſchreiben: eine Linie *ab* liege ruhig, eine andere gleich lange *cd* parallel unter ihr, ſo daß *c* unter der Mitte von *ab*. Unter *cd* liege eine dritte gleich lange *ef*, ſo daß *e* gerade unter *d*. Nun bewege ſich *cd* und *ef* mit gleicher Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung, ſo wird in demſelben Augenblick *c* unter *b*, und *e* unter *c* zu liegen kommen. So iſt in gleicher Zeit *cd* unter der Hälfte von *ab* und über ganz *ef* hingegangen, alſo hat *cd* in der halben Zeit denſelben Weg an *ef* wie in der ganzen an *ab* zurückgelegt. Folglich iſt die halbe Zeit gleich der ganzen.

Dies iſt nur Trugſchluß, weil die Vergleichung mit der ruhenden *ab* und der entgegengeſetzt bewegten *ef* nicht unterſchieden werden.

So hat Zenon zuerſt die wahre Grundlehre zur Unterſcheidung der Erſcheinung und des wahren Weſens der Dinge nachgewieſen. Aber er iſt darin nie ganz verſtanden worden, weil er ſeiner Dialektik immer noch die falſche Kunſt der Trugſchlüſſe auf Widerſprüche beimengte, welche ihm die Sophiſten faſt allein ablernten. In dieſer Weiſe ſagt Platon*) von ihm, ſo wie ſein Lehrer be-

*) im Parmenides p. 127. E., im Phaidros p. 261. D.

hauptet habe, nur das Eine sei, beweise Zenon das Viele sei nicht. Denn wenn es mehrere Dinge geben solle, so kämen diesen entgegengesetzte Prädicate zu und dies sei unmöglich. Unter vielen Dingen nemlich müsse jedes ähnlich und unähnlich, eines und vieles, in Ruhe und in Bewegung sein; es sei aber unmöglich, daß das ähnliche, unähnlich, das Eine, vieles u. s. w. sei, und darum auch die Mehrheit der Dinge unmöglich.

Hier haben wir es ganz einfach mit Trugschlüssen zu thun, deren Fehler in der Unkunde der Bezeichnung der Urtheile liegt, und in denen Verschiedenheit, Widerstreit und Widerspruch mit einander verwechselt werden, oder die nach Aristoteles Benennung einfache Fehlschlüsse παρὰ τό συμβεβηκός und παρὰ τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς sind.

Aehnlich z. B. ist kein Ding schlechthin (ἁπλῶς) sondern nur secundum quid einem andern Dinge; wenn es nun also dem einen ähnlich, dem andern unähnlich gefunden wird, so ist kein Widerspruch vorhanden. Doch dies werden wir besser erst bei Platon genauer besprechen.

Die Einmengung dieser nachher sophistisch gewordenen Fehler ist dann auch die Ursach, warum viele spätere ihn bald selbst einen Sophisten, bald einen Skeptiker genannt haben. Wir müssen ganz dem beipflichten, wie Tennemann ihn gegen beide Vorwürfe gerechtfertigt hat, denn ihm war es offenbar nur um die Verwerfung der sinnlichen Erscheinung als trügerischer Meinung der Sterblichen gegen die höhere Wahrheit im Denken zu thun.

§. 34.

Was wir von Melissos dem Samier als Philosophen wissen, hat Brandis in der dritten Abhand-

lung ſeiner Commentationes eleaticae kritiſch geſammelt. Es iſt faſt nur im Anfang des Buches de Xen. Zen. et Gorg. enthalten, oder aus gleicher Quelle vom Simplicius erzählt.

Meliſſos hat einfacher als Zenon ebenfalls die Grundlehren des Parmenides dialektiſch auszuführen verſucht. Er ſetzt die Wahrheit nur in das Eine Sein ſchlechthin (τὸ ὄν ἁπλῶς); das Viele ſcheine (δοκεῖ) nur und ſei nicht wirklich. Von dem nun, wie er die Meinungen über das Viele ausgeführt haben mag, iſt uns nichts überliefert, das ſich ſicher feſthalten ließe. Wir haben nur noch die etwas weitſchweifige und ſich wiederholende Ausführung, mit der er nachweiſt: das Sein ſchlechthin oder das All ſei ewig, unendlich, Eins, ſich ſelbſt ganz gleich, es vergehe nicht, werde nicht größer, verändere ſich nicht, leide keine Schmerzen [1]) und ſei unkörperlich (ἀσώματον) [2]).

Die ihm zugeſchriebene Dialektik iſt der in Zenon's Lehre von Gott ſehr ähnlich. Er ſagt, wenn etwas iſt, ſo iſt es entweder entſtanden oder ewig. Entſtanden iſt es entweder aus dem μὴ ἐόν oder aus dem ἐόν. Aus dem Nichtſein, das iſt unmöglich vor allem für das ἁπλῶς ἐόν, aber auch aus dem Sein nicht, denn dann wäre es ja dieſes und entſtünde nicht. Eben ſo folgt, daß das Sein ſchlechthin nicht vergeht.

Nun hat nur das entſtandene einen Anfang, das vergangene ein Ende, folglich iſt das ὄν ἁπλῶς unendlich

---

1) οὕτως οὖν ἀΐδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον τὸ πᾶν· καὶ οὔτ' ἂν ἀπόλοιτο, οὔτ' ἂν μεῖζον γίγνοιτο, οὔτε μετακοσμέοιτο, οὔτε ἀλγέει, οὔτε ἀνιᾶται.

2) ἓν ἐὸν (nemlich τὸ ἁπλῶς ὄν) δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχει πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

(ἄπειρον). Wenn aber dieſes, ſo iſt es Eins, denn mehrere müßten Grenzen gegen einander haben. Dies tadelt Ariſtoteles mit Recht. Meliſſos hat nemlich nur die Unbegrenztheit der Zeit nach nachgewieſen, und nimmt ſie dann in dem Beweis für die Einheit des Sein gleich räumlich. Bei der Fortſetzung iſt ihm eigenthümlich, daß er aus dem Nichtſein des Leeren folgert, das Sein ſei ſchlechthin erfüllt (πλῆρες) ohne Unterſchiede der Lockerheit und Dichtheit, darum ſei es unbeweglich. Endlich zu dieſem bleibt ihm das eigenthümlichſte, daß er die Unkörperlichkeit des Sein beſtimmt ausgeſprochen hat. Aber doch ſcheint er mit dieſem Gedanken nichts angefangen zu haben, indem er die Geiſtigkeit nicht dagegen ſtellt, ſondern nach Ariſtoteles Sprachgebrauch und wie ihm Ariſtoteles *) vorwirft, das Sein nur als ἀρχὴ ὡς ὕλη vorausſetzt.

Ueberblicken wir nun nochmals das Ganze dieſer alten Eleatiſchen Verſuche, ſo bleibt uns ſtets nur der eine Gedanke von dem Ein und All vor dem Auge. Wir ſehen leicht, daß darin der erſte Verſuch gemacht iſt, die eigentlich philoſophiſchen Grundbegriffe vor der Abſtraction feſt zu halten, das Sein und die nothwendige Einheit. Dabei zeigt ſich gleich die wichtigſte Unterſcheidung im Gegenſatz der ſinnlichen Erſcheinung und der gedachten Wahrheit des Seins der Dinge ſelbſt. Hier iſt nur ſtatt der Erſcheinung das Sinnliche immer als trüglicher Schein dem Wahren entgegengeſetzt und daher nicht eigentlich die Natur gegen die Idee (nach unſerm Sprachgebrauch) zurückgeſetzt, ſondern die Erfahrung gegen die nothwendige Wahrheit der gedachten Erkenntniß verworfen.

---

*) Met. l. 1. c. 5.

Um nun dieſe neuen Abſtracta zu handhaben, bot ſich nach und nach immer klarer das Geſetz an: Aus Nichts wird nichts. Dieſes iſt aber eigentlich nur ein unklarer Ausſpruch des Grundſatzes der Beharrlichkeit der Subſtanz, wobei das Entſtehen und Vergehen von Weſen mit der Veränderung ihrer Beſchaffenheit verwechſelt oder gleichgeſtellt und ſo die Unmöglichkeit jeder Veränderung behauptet wird. Dies um ſo beſtimmter, da man jede Veränderung, um ſie bloß zu denken, als ein Werden aus dem Nichts oder ein Schwinden in Nichts anſah, während die Erfahrung doch nur ein Anderswerden (ἀλλοίωσις) der Beſchaffenheiten und Zuſtände bleibender Dinge zeigt. Aber hier iſt noch gar mannigfaltige Durcharbeitung des Ganzen erforderlich, bis klar werden kann, daß wir nicht jede Wahrheit einſehen, das heißt durch bloßes Denken feſthalten können, ſondern daß wir alle Veränderung nur als Thatſache wahrzunehmen vermögen.

Daneben entſcheidet dann vorzüglich die allmähliche Ausbildung der Denkformen, der Logik in der philoſophiſchen Sprache. So wirkt hier zunächſt vorzüglich Zenon's fehlerhafte Dialektik weiter.

Viertes Kapitel.

Die Fortbildner bis auf Sokrates.

§. 35.

Indem wir im vorigen den beſondern Richtungen der Joniſchen, Pythagoreiſchen und Eleatiſchen Lehre nachſahen, konnten wir nicht genau chronologiſch fortſchreiten, ſondern haben auf Jüngere Rückſicht nehmen müſſen, von

denen wir erſt die Nachrichten entlehnen oder die ganz in gleichem Geiſte fortbildeten.

So ſind wir bei den italiſchen Denkern bis auf die Zeit der Jugend des Sokrates vorgerückt, nun müſſen wir aber noch ältere nennen, welche mehrere Vorarbeiten kennend eigenthümliche Philoſopheme entwickelten. Bis auf Sokrates berückſichtigen wir folgende. Etwa zur Zeit des Parmenides lebten Herakleitos (Ἡράκλειτος) und Leukippos (Λεύκιππος); der erſte bildete die Joniſche Anſicht um, der andere wurde als Schüler des Parmenides auf ſeine neue Lehre geführt. Etwas jünger ſind Anaxagoras (Ἀναξαγόρας), Demokritos (Δημόκριτος) der Schüler des Leukippos und Empedokles (Ἐμπεδοκλῆς). Dann folgen Diogenes (Διογένης) von Apollonia und Archelaos (Ἀρχέλαος), endlich die Sophiſten. Von anderen wie z. B. von den Schülern des Demokritos iſt zu wenig eigenes bekannt, als daß wir für unſern Zweck Gelegenheit fänden von ihnen zu ſprechen.

1. Herakleitos.

§. 36.

Wir wiſſen von Herakleitos Leben wenig mehr als daß er ein Epheſier in Epheſos lebte und ſchrieb, und ſich von allen Geſchäften, wahrſcheinlich die Eiferſucht ſeiner Mitbürger ſcheuend, in ſtrenger und finſterer Sinnesart zurückzog. Seine Zeit iſt um Ol. 70. als Zeit ſeiner Blüthe. Er ſchrieb ein Werk περὶ φύσεως, wohl in geſuchten dunkeln Sprüchen, (die ihm den Beinamen der Dunkele (σκοτεινός) brachten,) und welches er im großen Tempel der Artemis niedergelegt haben ſoll.

Seine

Seine Lehre wurde sehr beachtet und commentirt. Einige Sophisten und später Aenesidemos berufen sich für den Skepticismus auf seine Lehre vom Fluß aller Dinge; welcher Platon in anderer Weise für die Beurtheilung der Sinneserkenntniß folgt; Aristoteles entlehnt die Grundlagen der Meteorologie von ihm; die stoische Schule ihre Physik, ja ihre ganze Weltansicht. Was uns von ihm geblieben hat Schleiermacher kritisch gesammelt und beurtheilt. Museum der Alterthumswissenschaft von Buttmann und Wolf. 1. Band. Heft 3.

Die Stufe seiner Fortbildung des Philosophems ist gut bezeichnet durch seine Worte bei Diogenes Laertes [1]), Vielwissen belehrt den Geist nicht. Die Weisheit besteht in dem Einen, das Gesetz einzusehen, welches alles in allem beherrscht.

Demgemäß genügt es ihm nicht, nur alles auf einen Anfang zurückzuführen, sondern er fragt im allgemeinen nach den Gesetzen der Entwickelung aus dem Anfang, dies führt ihn auf seine Idee von der Allvernunft (κοινὸς λόγος) und läßt ihn nach Aristoteles Sprachgebrauch bestimmter nach der αἰτία ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως fragen. Aber sein Gedankengang ist dabei gar nicht dialektisch entwickelt und er unterscheidet das Allgemeine nicht von der Form eines Ganzen.

Wir müssen drei Hauptlehren von ihm näher beachten.

1. Die Weltlehre selbst, in welcher er fast ganz dem Anaximenes folgt.

---

1) l. 9. 1. *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.— εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

2. Zu dieſer bringt er aber eine neue abſtractere Lehre von den Gegenſätzen, wodurch in das Joniſche Philoſophem neben die Frage nach dem Anfang und dem Element beſtimmter noch die Frage nach den Urſachen der Veränderungen und der Umbildungen kommt.

3. Seine Lehre vom λόγος κοινὸς und der Weltbelebung.

Bei keinem von dieſen finde ich aber eine Andeutung, daß er dem Sinnenſchein eine andere höhere Wahrheit entgegengeſetzt oder übergeordnet habe, wenn ſchon Ariſtoteles *) ihn vielleicht unter denen mit meinte, die er einmal ſagen läßt: es ſei nicht einiges in Bewegung und anderes nicht, ſondern alles und immer, aber dies bleibe unſern Sinnen verborgen. Leicht kann auch Herakleitos ſo geſprochen haben, ohne im Großen einen Gegenſatz der ſinnlichen und einer höheren Weltanſicht anzunehmen.

I. 1. Für die Phyſik änderte Herakleitos erſtlich in eleatiſcher Weiſe den Grundausdruck, indem er nicht nach dem Anfang (ἀρχή), ſondern nach dem, was das Eine (τὸ ἕν) ſei, fragte.

Dieſes Eine nun ſei unentſtanden (ἀγέννητον, ἀΐδιον) aber nicht unveränderlich (ἀκίνητον), denn das All ſei ewig im Fluß (πάντα ἀεὶ ῥέοντα) in immerwährender Umwandlung. So ſagt unter andern Platon im Kratylos [1]): Herakleitos verglich die Dinge dem Strom eines Fluſſes und ſagte, man kann nicht zweimal in denſelben Fluß gehen.

---

*) phys. l. 8. c. 3.

1) p. 402. Steph. καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Während nun aber alles in der Umwandlung und nichts bleibend ſei, ſei nur Eines das bleibende, das ewige (ἀΐδιον), aus deſſen Umwandlungen alles entſtehe, das Feuer (πῦρ) nach Maaß entzündet, nach Maaß verlöſchend [2]).

2. Dieſer ewige Fluß aller Dinge iſt einer der eigenthümlichſten Grundgedanken des Herakleitos, mit dem er auch dialektiſch geſpielt zu haben ſcheint. In dem beſtändigen Wechſel kommen demſelben Dinge entgegengeſetzte Merkmale zu. Demgemäß läßt Sextos [1]) ihn allgemein ſagen: das entgegengeſetzte kommt demſelben zu und Plutarchos ausführlicher: daſſelbe Weſen iſt lebendig und todt, wach und ſchlafend, jung und alt. Endlich Ariſtoteles [2]): alles ſei und ſei auch nicht. Woraus Ariſtoteles ihm ſchuld giebt, daß er jede Behaup-

---

2) Diog. L. l. 9, 8. πῦρ εἶναι στοιχεῖον, καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γινόμενα.

Aristot. de coelo. l. 3. c. 1. οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν· ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι δὲ πολλοὶ καὶ Ἡρακλείτος.

Clemens Alexand. Strom. l. 5. 14. κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἐστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῶον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

1) Sext. Emp. pyrrh. hyp. I. p. 211. τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν.

Plut. Consol. ad Apoll. p. 106. ταὐτὸ δ' ἔστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γεραιόν.

2) Metaph. l. 4. c. 7. πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

tung für wahr erklärt habe [3]), und Aenesidemos [4]) ihn lobt, als einen zu dessen Lehre die Skepsis führe. Wir sehen aber nicht, wie Herakleitos selbst diese Folgerungen geltend gemacht und welchen Werth er eigentlich auf diese nur die Zeitbestimmung vernachlässigenden Urtheile gelegt habe. Nach Platon *) indessen scheint es, als ob er diese Sophistik vorzüglich angewendet habe, um sich hinter die Räthsel seiner dunkeln Sprüche zurückzuziehen. Dadurch, daß Platon diese Lehre des Herakleitos im Kratylos und so wie Protagoras sie sophistisch handhabte im Theaitetos beurtheilt, scheint sie mir bei den späteren Beurtheilern des Herakleitos eine zu wichtige Stelle in Herakleitos Lehre erhalten zu haben, nemlich so, als ob er seine Lehre von der Erkenntniß mit diesem Fluß aller Dinge abgeschlossen habe. Mir scheint dies dagegen nur seine Vorbereitung, mit welcher er die Vielwisserei durch sinnliche Belehrung zurückweist, und die Hauptlehre erst die, in welcher er die Wahrheit durch das Gesetz in der Lehre vom λόγος κοινός begründet. Mir scheint Herakleitos von der Jonischen Abstraction herüber den Uebergang zu der Auffassungsweise der Dinge gemacht zu haben, welche die Wesenheit in das Allgemeine setzt und welche Platon vorzüglich weiter fortbildete. Wobei jedoch des Herakleitos Anfang dieser Ansicht noch das Ganze (τὸ ὅλον) und das Allgemeine (τὰ καθόλου) nicht unterscheidet.

3. In die Consequenz seiner mystischen Feuerlehre können wir uns leicht finden. Das feinste durchdringendste ist ihm das Erste, alles umwandelnde, zerstörende;

---

3) ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν.

4) Sext, Emp. pyrrh. hyp. l. 1, 210.

*) Im Theaitetos p. 179. 180.

aber in Wärme, Licht und Hauch auch belebende und zeugende. In der Ausführung dieſes Naturgemäldes nennt er im Grunde nur die Luft des Anaximenes Feuer, ändert darnach die Bilder und führt die Verdunſtungslehre genauer aus. Mehrere behaupten ſogar, daß er auch die Benennung Luft beibehalten habe. So läßt Sextos Emp. den Aeneſidemos über ihn urtheilen*). Wenigſtens kommt bei ihm Luft nicht neben dem Feuer vor und ſeine Annahme, daß die Seele die trockne Ausdünſtung ſei, leitet ſich ganz aus Anaximenes Phantaſien ab.

Wie conſequent Herakleitos in der Ausführung ſeiner Feuerlehre geweſen ſei, werden wir nicht ganz ſicher beſtimmen können. Schleiermacher meint, daß er nur von ſtets fortgehenden Umwandlungen der Natur durch das Feuer geſprochen habe und daß die periodiſche Weltverbrennung nur eine hinzugebrachte Phantaſie der Stoiker ſei. Ritter erinnert aber wohl mit Grund dagegen, daß ſie ihm von den Alten zu beſtimmt beigelegt werde. Ich ſehe ſchon keinen Grund, warum wir die Angaben des Diogenes (von 8. bis 11.) verwerfen wollen, in denen er nicht ſeine allgemeinen Formeln wiederholt, ſondern ſehr beſtimmt referirt, dabei aber auch ſelbſt die auffallenden Inconſequenzen der Herakleitiſchen Lehre rügt. Es wird hier beſtimmt gelehrt, daß alles durch Verdünnung und Verdichtung des Feuers entſtehe. Das All ſei begrenzt und die Welt nur Eine. Sie entſtehe aus dem Feuer und verbrenne wieder nach wechſelnden Perioden die ganze Zeit hindurch [1]).

---

*) adv. phys. l. 2, 233.

1) *πεπερᾶσθαί τε τὸ πᾶν, καὶ ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. γενᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς, καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν συμπάντα αἰῶνα.*

Weiter unten aber heißt es: die Beschaffenheit des περιέχον habe er nicht angegeben, aber in demselben habe er Schalen (σκάφαι), deren hohle Seite gegen die Erde gekehrt sei, angenommen, in diesen verdichteten sich die lichten Ausdünstungen und entflammten; dies seien die Gestirne. (Eine der Ansicht des Anaximenes sehr verwandte Phantasie.) Nach dieser Voraussetzung läßt er ihn die Mondphasen erklären, indem die Schale des Mondes allmählich ihre hohle Seite von uns ab und dann wieder uns zukehre, die Finsternisse aber, indem die hohle Seite nach oben gekehrt werde. Da erinnert dann Diogenes gut dazu: deutlich habe Herakleitos hier nichts entwickelt, über die Beschaffenheit der Erde und jener Schalen sage er nichts. Bei dieser Inconsequenz kann es wohl auch gegründet sein, daß er, wie Stobaios angiebt und bei Plutarchos vorkommt, noch vor dem Einen kleine Theilchen, die er ῥήγματα nannte (gleichsam Atome), vorausgesetzt habe. Doch kommt über diese weiter nichts vor.

II. Wollen wir ihm nun in seinem Weltgemälde weiter folgen, so müssen wir zunächst seine Lehre von den Ursachen der Umwandlungen im Fluß der Dinge betrachten. Alles entsteht durch Gegensätze. Von den entgegengesetzten ist eines die Entstehung bringend, der Streit (πόλεμος, ἔρις), das andere das Vergehen bringend in der Verbrennung (ἐκπύρωσις) die Freundschaft (ὁμολογία, εἰρήνη). So sagt er: πόλεμος πατὴρ πάντων (Krieg der Vater von Allem) und das Grundgesetz der Weltumwandlungen wird ihm Entgegensetzung und Widerlauf der Veränderungen (ἐναντιότης, ἐναντιοτρόπη, ἐναντιοδρομία), welche sich in dem Spiele der Veränderungen auf den Wegen nach Oben und nach Unten zeigt. Dieses

Geſetz der ἐναντιοδρομία iſt das unveränderliche des Schickſals, der εἱμαρμένη.

III. Um dann aus dieſem ſeinen vollen Gedanken zu gewinnen, müſſen wir ſeine Anſicht von der Weltbelebung hinein denken.

Das Eine Feuer iſt Gott und mit dieſem iſt das Geſetz der ἐναντιοδρομία das Geſetz des Schickſals und dieſes der κοινὸς λόγος, der Demiurg aller Dinge [1]). So haben wir hier die vollendete Verwechſelung der Form des Ganzen mit dem Allgemeinen. Der κοινὸς λόγος iſt das nothwendige Geſetz der Weltumwandlungen und in demſelben Gedanken in Gott, dem einen Feuer, die Allvernunft, der Gedanke der Welt, das Selbſtbewußtſein der Welt und der Weltordner. Er iſt die εἱμαρμένη, als dieſe zugleich πρόνοια, Vorſehung und ſomit denn auch die Wahrheit ſelbſt. Entſpricht hier die Angabe des Stobaios den Worten des Herakleitos ſelbſt, ſo hätten wir hier zuerſt den λόγος (die Vernunft) bei Gott als den Demiurgen (Werkmeiſter), der die Welt geordnet hat.

§. 37.

Mit Hülfe dieſer Grundgedanken führt Herakleitos ſein Weltgemälde aus. Die zu Grunde liegende Weltanſicht hat pythagoreiſche Anklänge in den Gegenſätzen als Princip, in ſeiner ganzen von Krieg und Friede verwalteten Feuer- und Lichtwelt, die in einer gewiſſen Gleichmäßigkeit auch bei Parmenides, Empedokles,

1) Sext. adv. math. 7, 131 seq. Stob. Ecl. 1. p. 58. 60. *Ἡρακλεῖτος τὸ περιόδικον πῦρ ἀΐδιον θεὸν ἀπεφήνατο, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομιάς, δημιοῦργον τῶν ὄντων.*

Philolaos vorkommt, und in der geistigen Deutung, bei der hier der menschliche Körper das Grab der Seele ist. Unten ist das unvollkommene trübe, der Mond steht noch in dieser tiefen Gegend, die Sonne aber und die noch höhern Gestirne stehen im reinen, ungemischten Lichtglanz. Endlich auch die pythagoreische Harmonie des κόσμος gehört ihm; aus dem Wechselspiel der ἐναντιοδρομία läßt er die schönste Harmonie entstehen [1]).

Die Ausführung des Gemäldes ist ganz physikalisch gegründet. Er geht aus von der alten Jonischen Vorstellung der Weltverbindung durch die Verdunstungen und bildet diese Lehre weiter aus.

Durch Verdichtung und Verdünnung wird alles aus dem Feuer. Daher unten die Erde (γῆ), darüber das Meer (θάλασσα), darüber das Feuer. Die Verwandlungen des Feuers sind zuerst das Meer, dann die des Meeres halb Erde, halb Wetterstrahl [2]).

Diese nun erfolgen theils auf dem Wege nach unten (ὁδὸς κάτω), dem Wege der Erzeugung, aus dem Feuer Wasser, aus dem Wasser Erde; theils auf dem Wege nach oben (ὁδὸς ἄνω), dem Wege der Auflösung, aus der Erde Wasser, aus dem Wasser Feuer.

Dem Wege nach oben folgen zunächst die zwei Arten der Verdunstung (ἀναθυμίασις) die feuchte (ὑγρὰ) (wohl

---

1) Plato Symp. c. 12. τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας. Arist. Eth. Nic. l. 8. c. 2. τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

2) Clemens l. c. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

nach Waſſerdampf und Wolken erſonnen) und die trockne (ξηρά) (nach Flamme und Rauch erſonnen). Von dieſen iſt die erſte die finſtere (σκοτεινή) die andere die lichte, reine (λαμπρά, καθαρά); die letzte vermehrt das Feuer, die andere das Feuchte.

So beſtimmt ſich der beſtändige Kreislauf im Wechſel der Dinge, der die Verwandlungen in der Natur bedingt. Dies ſoll er ausgeführt haben für die Sterne mit Sonne und Mond, welche täglich neu erzeugte Lichterſcheinungen durch die Zurückwerfung der trocknen Dünſte ſeien, und dann für Jahreszeiten, Witterung und andere Naturerſcheinungen.

Aber nun nimmt er daſſelbe zugleich geiſtig. Die das reine Feuer ausſcheidende trockne Ausdünſtung iſt ihm auch Seele und Leben [1]). Daher dann zunächſt das oft erwähnte Spiel mit dieſem Gegegenſatz: die trockne Seele ſei die beſte (ἄυη ψυχὴ ἀρίστη), die wäßrige die ungebildete, Waſſer ſei der Tod der Seelen (ψύχησι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι), aus dem Waſſer entſtehe die Seele (ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή). Ferner im Großen wird dieſer Gedanke mit dem von der Weltvernunft verbunden. Der Weltgedanke in den nothwendigen Umwandlungen des Feuers iſt die Wahrheit. Dieſe göttliche Vernunft (τὸν θεῖον λόγον) athmen wir ein, und dadurch werden wir vernünftig. Wir haben die Wahrheit, wenn wir mit ihm übereinſtimmen, wir irren, wenn dies nicht der Fall. Das Allge-

1) Arist. de anima l. 1. c. 2. (du Val.) καὶ Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησι· καὶ γὰρ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι· ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα.

meine (nemlich das Ganze) ist das wahre, das besondere (nemlich der Theil) nur, wenn es mit diesem stimmt [1]).

So ist also die Sonderung der menschlichen Seele von der Einheit des Feuers und dem λόγος κοινὸς die Ursach der Unvollkommenheit und des Irrthums. Darum sagt er: wenn der Mensch geboren wird, so stirbt seine Seele, wenn der Mensch stirbt, so wird seine Seele wieder geboren *).

Ueberhaupt, was uns höchst unvollkommen von seiner praktischen Lebensansicht mitgetheilt ist, stimmt mit diesen Grundlehren. Wir sehen leicht ein, wie ihm das Schicksal auch Vorsehung sein mußte; wie ihm das von den Stoikern später hervorgehobene: naturalem legem divinam esse **) schon gelten mußte; warum er das Glück des Menschen in die εὐαρέστησις, das Wohlgefallen an die Zufriedenheit mit dem göttlichen Weltlauf setzen mußte ***), obgleich uns nichts von der Ausführung dieser Lehren geblieben ist.

---

1) Sext. adv. math. l. 7, 129. 131 seq. τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρ. ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν. τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δέ τινι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.

133. διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοί, ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν· ἃ δ' ἂν ἰδιάσωμεν ψευδόμεθα.

*) Sext. pyrrh. hyp. l. 3, 230. Wenn er dabei den Menschen ohne Vernunft nennt, so versteht er unter Mensch offenbar nur den Körper der Menschen.

**) Stob. Serm. 28. 250.

***) Theodoret. Vol. 4. p. 984.

2. Empedokles.

§. 38.

Empedokles aus Agrigent in Sicilien blühte nach Diogenes L. *) etwa um die 84. Ol., war alſo ein jüngerer Zeitgenoſſe des Anaxagoras. Er lebte als ein angeſehener Mann und Freund des Volkes in ſeiner Vaterſtadt, welcher er die Geſetze neu geordnet haben ſoll. Diogenes ſagt, Ariſtoteles nenne ihn den erſten Lehrer der Rhetorik und Gorgias ſei ſein Schüler geweſen, was man auch bei Platon erſieht. Vorzüglich aber ſcheint er als ein auf pythagoreiſche Weiſe phantaſirender Arzt gelebt zu haben, der in ſeinem Gedicht, die Reinigungen (καθαρμοί), ſeinem Schüler verſpricht, ihn die Winde beherrſchen und Todte erwecken zu lehren [1]). So wurde er ſehr bald zum Wundermann und ſpäter zum erwählten Führer bei vielem dämoniſchen Aberglauben.

Sonſt berichtet Diogenes über ſein Leben ſehr verworren, ſo daß wir weiter nur aus den erhaltenen Bruchſtücken ſeiner Gedichte über ihn urtheilen können. Diogenes ſchreibt ihm ein ärztliches Gedicht (λόγος ἰατρικός) von 600 Verſen und ein Gedicht περὶ φύσεως nebſt

*) l. 8, 74.

1) Sturz. v. 401. παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν.
καὶ πάλιν, ἢν κ' ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνείματ' ἐπάξεις,
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' ἐν θέρει ἀήσαντα.
ἄξεις δ' ἐξ Ἄϊδαο καταφθιμένοιο μένος ἀνδρός.

den Reinigungen von 5000 Verſen zu. Aus dem letzteren ſind uns bedeutende Bruchſtücke geblieben, ein großer Theil durch Ariſtoteles, der es liebt, ihn anzuführen, und der ihn der Schönheit ſeiner Verſe wegen den homeriſchen genannt haben ſoll. Ariſtoteles meint indeſſen, er ſei mehr Naturforſcher als Dichter geweſen, und ich möchte hinzuſetzen, doch noch mehr Dichter als Philoſoph, denn das Ganze bleibt ein mythologiſches Lehrgedicht. Als Dichter ahmte Empedokles, wie ſchon im Alterthum geſagt wird und wie deutlich vorliegt, dem Xenophanes und Parmenides nach, ſeine Weltanſicht ſcheint aber vorherrſchender pythagoreiſch, auch entlehnt er viel dem Herakleitos.

Mit Sicherheit urtheilen wir nur nach den Bruchſtücken ſeines Gedichtes über ihn. Für die Sammlung dieſer Bruchſtücke und aller Nachrichten über Empedokles müſſen wir auf Fr. Wilhelm Sturz **Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805** nebſt den Zuſätzen des Amadeus Peyron **Empedoclis et Parmenidis fragmenta. Lips. 1810** hinweiſen.

Dieſes Gedicht nun giebt gar keine Anklänge eines dialektiſch gebildeten Syſtems. Allgemeinere Anſichten, welche Spätere ihm zuſchreiben, ſcheinen ihm nur mit willkührlichen Conſequenzen beigelegt zu werden, wie dies z. B. ſo auffallend iſt bei Ariſtoteles **Phys. l. 8. c. 1.**, wo er ihn von wechſelnden Weltperioden der Ruhe und Bewegung ſprechen läßt, während Empedokles nur den Umwandlungen in der Natur die Unwandelbarkeit der Elemente entgegengeſetzt, und **Metaph. l. 3. c. 4.**, wo er ihn Gottes mangelhaftes Wiſſen nur nach einer willkührlichen Conſequenz behaupten läßt.

Empedokles ganzes Naturgemälde iſt aus vielen entlehnten Vorſtellungsweiſen zuſammengeſetzt.

1. Das Bild des Ganzen iſt pythagoreiſch. Um des Mordes (φόνος) willen ſind Dämonen zu Menſchengeiſtern geworden in der Verbannung von den Göttern. Aber dieſer Mord iſt ganz pythagoreiſch jedes ſich vergreifen am Lebendigen und an geweihten Pflanzen, (Bohnen und Lorbeerblätter nennt er.) So wandert der Menſch durch Pflanzen und Thiergeſtalten, bis er vom Körper befreit wieder zum ſeligen Gott wird [2]).

Ueber die Ausführung ſeiner Phantaſien von der Seelenwanderung und ob er darauf des Herakleitos ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω angewendet habe, ſcheint mir nichts zu erhellen.

2. Gemäß dieſer Grundvorſtellung ſcheint er ſich ein Bild vom Weltganzen entworfen zu haben, ähnlich dem Platoniſchen im Phaidros, nahe bei dem entſprechend, welches nachher Philolaos gab. Denn obſchon uns

---

2) Sturz. p. 448 seq. v. 3 seq. ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιὸν,
εὖτέ τις ἁμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
δαίμονες, (οἵ τε μακραίωνες λελάχασι βίοιο)
τρὶς μὶν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι.
τῇ καὶ ἐγὼ νῦν εἰμὶ φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης.
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.
St. v. 352. ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνολβον,
οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
St. v. 362. ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε,
θάμνός τ' οἰωνός τε, καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.
St. v. 391. δειλοὶ, πάν δειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε.
v. 392. χρὴ τῆς δάφνης τῶν φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι.
St. v. 396. ἦν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

von seinen astronomischen Vorstellungen nur weniges aufbehalten ist, so stimmen hierauf einzelne Stellen seiner Verse doch gut zusammen, wie wir unten zeigen wollen. Seine Ansicht ist: hier unten an der Erde herrscht das Uebel, es ist der Verbannungsort der gefallenen Dämonen. Hier unter dem Monde herrscht der Haß vor und vielgestaltige Erzeugungen wechseln schnell zwischen Leben und Tod, während unter der Vorherrschaft der Freundschaft die ewig gleiche Kreisbewegung im σφαῖρος waltet. Die Gegend des Uebels und Hasses ist dem οὐρανὸς des Philolaos und der σφαῖρος dem κόσμος desselben zu vergleichen.

3. Bestimmt führt Empedokles das pythagoreische Gesetz „gleiches wird nur durch gleiches erkannt" aus: Erde schauen wir an mittelst Erde, das Wasser durch Wasser, mittelst des Aethers den göttlichen Aether, das Feuer durch Feuer, Liebe durch Liebe und den Streit durch erbärmliches Streiten [3]).

4. Ganz ist er darin Pythagoreer, daß er nicht wie die Eleaten von dem Einen sondern vom Gegensatz des Einen und Vielen ausgeht. Dies ist die einzige dialektische Dichtung bei ihm, in der er ganz dem Parmenides nachahmt, wie wir gleich näher betrachten wollen.

5. Die pythagoreische Zahlenlehre scheint er aber gar nicht beachtet zu haben. Darauf weisen einzig die Benennung des νεῖκος ἀτάλαντον ἁπάντη und die der φιλία ἴση μηκός τε πλατός τε hin.

---

3) Arist. Met. l. 2. c. 4. St. v. 318.
γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

Auch überhaupt eine Erhebung über die Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß kommt in ſeinen Verſen gar nicht vor. Vielmehr ſagt er in Beziehung auf die Quellen der Wahrheit nur: betrachte alles genau: wie jedes klar wird, weder dem Geſicht mehr vertrauend als dem Gehör, noch dem lauten Gehör mehr als der deutlich ſprechenden Zunge; noch irgend einem der andern, ſo vielfach der Weg iſt zur Erkenntniß. Theile den Glauben an die Glieder, bedenke, was jedem deutlich wird [4]).

6) In Vergleichung mit den Eleaten finden wir bei ihm in Rückſicht der Beſeelung der Welt ganz den einfachen unbeſtimmten eleatiſchen Hylozoismus und daneben hat er mit Parmenides gemein jene Lehre von der Weltherrſchaft der Aphrodite, ſo daß hier ſeine und des Parmenides Gedanken ſchwer zu unterſcheiden ſind. Dagegen bleibt ihm ſeine Lehre von den vier Elementen ganz eigen.

Zu dieſen Anklängen eleatiſcher Dichtung gehört ſchon jener Ausſpruch, den er aber auch mit Herakleitos gemein hat, daß das Weltall nie entſtanden ſei: Keiner der Götter erſchuf dieſe Welt, auch keiner der Menſchen; immer ſchon war ſie [5]). Ferner alle ſeine Verſe von der Gottheit und der Weltbeſeelung. Für dieſe Beſeelung und Belebung der Welt wiederholt er nur die Sprüche des Xenophanes und Parmenides.

---

4) St. v. 347. *ἀλλὰ γὰρ ἄθρει πᾶς παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,*
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον, ἢ κατ' ἀκουήν·
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον, ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης·
μήτέ τι τῶν ἄλλων ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι·
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.

5) St. v. 21. *οὔτε θεῶν τις κόσμον ἐποίησ', οὔτε τις ἀνδρῶν,*
ἀλλ' ἦν αἰεί.

Nach dem Willen des Schickſals iſt alles denkend [6]).
Alles, wiſſe, hat Verſtand und Theil am Gedanken [7]).

Eben ſo wiederholt er, unabhängig von ſeinen ſechs Principien, des Xenophanes Sprüche von der Gottheit.

Seine Glieder ziert kein menſchliches Haupt, an ſeinem Rücken bewegen ſich keine zwei Sproſſen, keine Füße, keine zwei Kniee, keine behaarte Scham. Sondern er iſt heilige Vernunft und unausſprechlich groß erfüllt er mit ſeinem Gedanken einzig die Welt, das All mit Macht durchdringend [8]).

Niemand kann ſich ihm nahen, er iſt nicht mit Augen zu ſehen, nicht mit Händen zu greifen, welches doch ſonſt die größte Straße iſt, auf der die Menſchen Erkenntniß in die Vernunft bekommen [9]).

7. Endlich müſſen wir die Dichtung des Empedokles mit den Lehren des Herakleitos vergleichen, denen er, wenn er ſie ſchon anders wendet, doch die Phantaſien von der Herrſchaft der Freundſchaft und des Streites über die Welt entlehnt hat und wohl auch die Lehre von

---

6) St. v. 360. *τῇδ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα.*

7) St. v. 361. *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.*

8) St. v. 295. *οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,*
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτων γε δύο κλάδοι ἀΐσσουσιν,
οὐ πόδες, οὐ θόα γοῦν', οὐ μέδεα λαχνήεντα.
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.

9) St. v. 302. *οὐκ ἐστὶν πελάσασθ', οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἑφικτὸν*
ἠμετέροις, ἢ χερσὶ λαβεῖν· ἥπέρ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἁμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

von der Einheit des Feuers. Sonſt mag in Einzelnheiten wie z. B. da, wo ihm die Lehre von der Weltverbrennung zugeſchrieben wird *), wohl nur ſein Name mit Heraſkleitos verwechſelt ſein.

§. 39.

Genauer zu folgen haben wir nun den Lehren des Empedokles vom Einen und Vielen in Verbindung mit der Lehre von den ſechs Principien und dann ſeiner Lehre vom Sphairos und dem Weltbau.

Ariſtoteles lobt ihn vorzüglich dafür, daß er nicht nur in den vier Elementen ἀρχὰς ὡς ὕλη ſondern in Haß und Liebe auch noch αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως vorausgeſetzt habe. Aber Empedokles hat hierbei gewiß keine dialektiſchen Beweggründe gehabt, ſondern das Ganze nur dichteriſch gefaßt, da er ja ſelbſt für das Eine und Viele keine dialektiſchen Gründe ausführt. Er ſagt nur:

Zweierlei frage ich: wie das Eine erwächſt zum Einsſein aus Vielem, dann wieder, wie dem Vielen es geſchieht aus dem Einen zu ſein, denn zweifach iſt das Entſtehen und zweifach das Vergehen alles Sterblichen. Hier löſt auf und zerſtört die Verbindung von allem, dort wieder wird zertheilt das aus der Auflöſung geſchiedene, denn einerſeits kommt alles in Eins zuſammen durch Freundſchaft (φιλότης), andrerſeits wird alles wieder auseinander getrennt durch den Haß des Streites (νεῖκος). So nemlich, lerne, entſteht das Eine aus Vielem und wieder aus dem vergehenden Einen das Viele. So entſtehen die Dinge und denen iſt nicht beſtändige Dauer. Was aber durch die Trennung ganz ausgeſchieden iſt, hört niemals

*) Sturz p. 237.

auf, ſondern dieſes war ſeit je unverändert im Kreislauf [10]).

Dies bedeutet wohl: die Elemente bleiben ſtets unverändert im Kreislauf der Verbindungen und Ausſcheidungen. Die Lehre geht dann fort:

Entſtehen giebt es keinem Sterblichen auch nicht Ende durch verderblichen Tod, ſondern nur Miſchung und Wiederauflöſung des Gemiſchten iſt, was die ſterblichen Menſchen Entſtehen (φύσις) nennen [11]).

Ferner ſagt er ganz mit Parmenides: Unmöglich kann aus dem Nichtſeienden etwas werden, und daß das Sein vernichtet werde iſt unthunlich und unausführbar, denn immer wird bleiben, was auf immer beſteht [12]).

---

10) St. v. 34. δίπλ' ἐρέω. τό τε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι·
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε·
ἡ δέ, πάλιν διαφυομένων, θρυφθεῖσα ἀπέπτη.
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμᾶ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.
οὕτως ᾗ μὲν ἓν πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ᾗ δὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ᾗ δὲ διαλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμᾶ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

11) St. v. 105. — φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

12) St. v. 124. ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὶ ἀμήχανον ἐστὶ γενέσθαι,
καὶ τὸ ὂν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον.
αἰεὶ γὰρ στήσονται ὅπη κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

In der Freundſchaft verbindet ſich alles Eins zu ſein, doch nicht ſofort, denn Elemente ſind anderswo andere. Der gemiſchten ſterblichen entſtehen Myriaden Arten, aber auch vieles bleibt ungemiſcht, welches der Streit in der Höhe zurückhält. Denn nicht vollkommen beſteht das All an den letzten Grenzen des Kreiſes, ſondern in einigen Theilen bleibt er, andere verläßt er. Um ſo weiter er aber vorſchreitet, ſo weiter geht die ſorgſame Freundſchaft vollkommen mit unvergänglichem Triebe [13]).

Nirgends ſteht etwas einzeln (*λιπόζυγον* oder wie Peyron *) meint *λιπόξυλον* unverbunden), ſondern jedes iſt zweigeſtaltig (*διάμορφον*), die Sonne iſt licht und warm, das Waſſer dunkel und kalt, die Erde ſchwer und feſt. So iſt im Zorn alles zweigeſtaltig und getrennt, kommt aber die Freundſchaft dazu, ſo ſtrebt es wieder zuſammen, denn aus dieſen war alles, was iſt und ſein wird [14]).

---

13) St. v. 138 seq. Peyron. p. 53. v. 5 seq.
ἐν τῇδ' ἠδὲ τὰ πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι
οὐκ ἄφορ', ἀλλὰ θέλυμνα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα,
τῶν δὲ μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν.
πολλὰ δ' ἄμικτα κατεστήκει κεραϊζομένοισιν
ἀλλάξ, ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον. οὐ γὰρ
ἀμφαφέως τὸ πᾶν ἐξέστηξεν ἐπ' ἔσχατα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δὲ τ' ἐξεβεβήκει
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει
ἠπιόφρων φιλότης ἀμφαμῶσ' ἄμβροτος ὁρμῇ.

*) p. 43.

14) St. v. 68. *ἄλλ' ἄγε τῶν δ' ὀάρων προτέρων ἐπὶ μάρτυρα δέρκευ*
εἴ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόζυγον ἔπλετο μόρφῃ,
ἠέλιον μὲν λαμπρὸν ὁρᾷν καὶ θερμὸν ἁπάντῃ,
ἄμβροτα δ' ὅσσα ἐδεῖτο καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ,
ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε,

So beſchreibt er die Umwandlung der Dinge durch den Kampf des Haſſes und der Liebe und zeichnet gelegentlich noch genauer aus:

Es bildeten ſich Arme ohne Schultern, Augen allein ohne Stirne, viele Ungeheuer mit doppeltem Antlitz und Leibern, Stiere mit Menſchengeſichtern und Menſchen mit ſtiergehörnten Köpfen, auch hermaphroditiſche Rieſen [15]).

Hier nemlich bilden ſich durch Liebe alle Glieder in Eins; der Leib erhält in der Blüthe ein vollendetes Leben, anderswo wieder wird durchdrungen von verderblichem Streit jedes getrennt genähert dem Ende des Lebens [16]).

Endlich beſingt er die Liebe als Herrſcherin Aphrodite Gethoſyne:

Dieſe (nemlich die Freundſchaft) ſieh im Geiſte (und ſitze nicht mit ſtaunendem Blicke), welche ſterblichen Gliedern eingeboren gehalten wird, und welcher liebes erſinnen und ähnliche Werke vollbringen, die ſie Gethoſyne benennen und auch Aphrodite. Kein Sterblicher zeigte noch, wie ſie durch das All walte, du aber höre auf die untrüg-

---

ἐκ δ' αἴης προρέουσι θέλυμνά τε καὶ στερεά γε·
ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,
σὺν δ' ἔβη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται,
ἐκ τούτων γὰρ πάντ' ἦν, ὅσσα τέ ἐστι καὶ ἔσται.

15) Peyron. v. 28. γυμνοὶ δ' ἐμπλάζοντο βραχίονες εὐνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἰ' ἐπλάνατο πενητεύοντα μετώπων.
πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα· μεμιγμένα τῇ μὲν ὑπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

16) St. v. 221. ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ.
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' ἐρίδεσσι,
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.

liche Rede, denn alles dieſes iſt gleich und von gleichem Urſprung [17]).

Jenen (den Alten) war nicht Ares ein Gott, nicht der Kampf (κυδοιμὸς), nicht Zeus der König, nicht Kronos, auch nicht Poſeidon, ſondern Kypris die Königin [18]).

Dieſe beſänftigten ſie mit frommen Gaben, mit gemalten Thieren, wohlriechenden Salben, reiner Myrrhe Opfer und Rauchwerk vom Libanon, und auf den Boden gegoſſenen Spenden von gelbem Honig. Vom frechen Morde der Stiere wurde der Altar nicht befeuchtet, ſondern der größte Abſcheu war es den Menſchen, Leben zerſtören und vom lebendigen zu eſſen [18]).

So ſtehen Aphrodite als einigende Freundſchaft und Ares als trennender Streit einander entgegen *).

---

17) St. v. 52. *καὶ φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε*
τὴν οὐ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς,
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοίϊα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον, ἡδ' ἀφροδίτην.
τὴν οὔτις μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ. σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν·
ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασσι.

18) St. v. 305. *οὐδέ τις ἦν κείνοισιν ἄρης θεὸς, οὐδὲ κυδοιμός,*
οὐδὲ ζεὺς βασιλεύς, οὐδὲ κρόνος, οὐδὲ ποσειδῶν
ἀλλὰ κύπρις βασίλεια. —
τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο,
γραπτοῖς δὲ ζώοισι, μύροισί τε δαιδαλεόδμοις,
σμύρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις, λιβάνου τε θυώδους
ξουθῶν τε σπονδὰς μελιτῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὖδας.
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δένετο βωμὸς,
ἀλλὰ μῦσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντας ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

*) Plut. decret. I. c. 3, 29.

§. 40.

Mit Haß und Liebe verbindet Empedokles dann die vier Elemente, die nicht in einander übergehen, sondern deren jedes unveränderlich, unverderblich und ewig ist *), aus deren Mischung aber alle Dinge bestehen. Dies spricht er indessen nur dichterisch aus, ohne irgend eine physikalische Ausführung. Er sagt:

Merke die vier Wurzeln aller Dinge, Feuer und Wasser und Erde und der Luft unermeßliche Höhe, denn aus diesen besteht, was war, was ist, was sein wird [19]).

Und wieder:

Zweierlei frage ich: wie Eins erwachse aus vielem nur Eins zu sein, und dann wieder, wie Vieles aus Einem werde. Feuer und Wasser und Erde und der Luft unermeßliche Höhe. Auch der verderbliche Streit getrennt von jenen, überall im Gleichgewicht, und dann in ihnen die Liebe gleich an Länge und Breite [20]).

Und nochmals:

Merke die vier Wurzeln aller Dinge: Zeus der lichte, dann Here die lebenbringende, dann Aidoneus und Nestis, die Thränen befeuchtet der Sterblichen Antlitz [21]).

---

*) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 1. l. 2. c. 6.

19) St. v. 160. *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε, πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖαν, ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασσιν.*

20) St. v. 48. *δίπλ' ἐρέω. τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τότε δ' αὖ διέφυ πλέον ἐξ ἑνὸς εἶναι. πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος, νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντη καὶ φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.*

21) St. v. 26. *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς, Ἥρη δὲ φερέσβιος, ἠδ' Ἀϊδωνεύς,*

Endlich:

Sonne und Erde und Himmel und Meer [22]).

Welche phyſikaliſche Ausführung er aber dieſer Lehre von den vier Wurzeln aller Dinge gegeben haben mag, wird aus dem überlieferten ſeines Gedichtes gar nicht klar. Sonſt wird vorzüglich angegeben, daß er unter den Elementen das Feuer als das Eine, alſo der Liebe verwandtere, den drei andern als dem Vielen entgegenſetzte *). Vielleicht daß er dies für den Gegenſatz des dem Neikos vorherrſchend unterworfenen Gebietes bei der Erde und der Lichtwelt der Philia im Sphairos weiter ausgeführt hat. Sehen wir dann zu, wie ſeine Vorſtellungen vom Weltbau dazu ſtimmen.

§. 41.

Wir haben gleich anfangs behauptet, daß des Empedokles Weltgemälde dem des Philolaos ähnlich geweſen ſei. Wie der Pſeudoorigenes**) von ihm erzählt, die Gegend um uns und unter dem Monde iſt voll des Uebels, oben über dem Monde iſt der Sitz der Reinheit und des Guten, ſo ſtand ihm unten um die Erde die Gegend, in welcher der Haß vorherrſcht, oben im σφαῖρος herrſcht dagegen die Einheit und Liebe. So allein und nach einer der philolaiſchen ſehr ähnlichen Anſicht kann ich einige Stellen in ſeinen Verſen verſtehen. Er ſagt:

Νῆστίς θ' ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.
τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος,
Νείκεός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν ἀτάλαντον ἁπάντη,
καὶ Φιλίη μετὰ τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

22) *Ἠλέκτωρ καὶ χθών τε καὶ οὐρανος ἦδε θάλασσα.*

*) Arist. phys. l. 1. c. 4, de gen. et corr. l. 2. c. 3. metaph. l. 1. c. 4. Simpl. in Arist. phys. I. p. 43. A.

*) Philosoph. c. 4.

Nachdem der Haß in den unterſten Abgrund des Wirbels hinabſank, entſtand in dem mittelſten Wirbel die Freundſchaft [23]).

Was kann der unterſte Wirbel beſtimmter bedeuten, als der Wirbel der täglichen Umdrehung der Erde um das Feuer der Mitte, und was der mittelſte Wirbel beſſer als der Wirbel der Sonne, in welchem Aphrodite die Freudeſpenderin thront?

Ich ſtelle daneben die durch Peyron *) bei Simplicius gefundenen Verſe. Erſtens nemlich in den unverſtändlich Worten

ἔνθ' οὐτ' ἠελίοιο διείεται ὠκέα γῆ

iſt wenigſtens die Erde eilig, alſo in Bewegung begriffen. Die andern Verſe aber ſcheinen nur nach dieſer Vorausſetzung einen beſtimmten Sinn zu geben. Nemlich:

οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρυφῷ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιγηθέϊ αἰών.

So iſt geſtützt auf der geheimen Feſte der Harmonie der gerundete Sphairos freudig in fröhlicher Ruhe.

Ich halte dieſen verborgenen Sitz der Harmonie für den Altar der Heſtia, das Feuer der Mitte, um welches als den feſten Mittelpunct ſich die ruhende Weltkugel wölbt.

Die berüchtigten andern zwei zwiſchen Parmenides und Empedokles ſtreitigen Verſe, welche Sturz las:

ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἐὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων
σφαῖρος κυκλοτερὴς κώνῃ περιηγέϊ γαίων

---

23) — ἐπεὶ νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ φιλότης στροφάλιγγι γένηται.

*) p. 52.

„Aber es entstand der allseits gleiche und allseits unendliche gerundete Sphairos sich frohen Wirbels erfreuend,“ können diesem zu widersprechen scheinen, indem hier der Sphairos selbst im Wirbel bewegt scheint, aber anstatt der Worte *κώνῃ περιηγέϊ* haben die Handschriften so verschiedenes, daß wohl auch hier *μονίῃ περιηγθέϊ* die allein richtige Lesart sein wird.

Mit dieser ganzen Ansicht scheint dann vorzüglich zu stimmen eine ausführlichere Stelle, welche wir fast gleichlautend bei Plutarchos*), Galenus**) und Stobaios***) lesen, die uns mitten in eine ausführliche Beschreibung von des Empedokles Weltbau hinein führt, doch leider nicht mit seinen eignen Worten und ohne einen ganz klar zusammenhängenden Sinn zu geben. Stobaios giebt die Stelle so:

Empedokles nimmt zwei Sonnen an, die eine das ursprüngliche Feuer, welches in der andern Halbkugel des *κόσμος* ist, erfüllend die Halbkugel, welche immer dem Abglanz desselben gegenüber steht; die zweite der erscheinende Abglanz in der andern Halbkugel der mit wärmevermischten Luft erfüllten, welcher Abglanz entsteht von der kreisrunden Erde durch die Zurückwerfung in die krystallähnliche Sonne und mit herumgeführt wird in der Bewegung des Feurigen. Kurz, die Sonne sei der Abglanz des Feuers bei der Erde †).

---

*) plac. phil. 2, 20.

**) hist. phil. c. 14.

***) Ecl. phys. I. 26. p. 530.

†) *Εμπεδοκλῆς δύο μὲν ἡλίους, τὸν μὲν ἀρχέτυπον πῦρ, ὃν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ τοῦ κόσμου, πεπληρωκὸς τὸ ἡμισφαίριον, ἀεὶ κατ᾽ ἀντικρὺ τῇ ἀνταυγείᾳ ἑαυτοῦ τεταγμένον· τὸν δὲ φαινόμενον ἀνταύγειαν, ἐν τῷ ἑτέρῳ*

Dies ganze Bild erinnert, wie Böckh *) schon bemerkte, ganz an Philolaos Weltgemälde mit der Vorstellung vom Feuer der Mitte und der glasähnlichen Sonne, die uns dessen Wiederschein giebt. So hier die letzten Worte, daß die Sonne ein Abglanz von dem Feuer bei der Erde, von dem Urfeuer sei; so deutet ferner die Halbkugel, welche immer dem Abglanz des ursprünglichen Feuers gegenüber bleibt, auf die Vorstellung von der Gegenerde als der andern Hälfte der Erdkugel hin. Aber näher darf man dem Bild nicht treten. Was soll das bedeuten, daß die eine Hälfte der Welt mit Feuer, die andere mit warmer Luft erfüllt sei? Was soll das Urfeuer für Bewegungen machen, welche den zurückgeworfenen Sonnenschein mit sich führen? Mir scheint der Berichterstatter, von dem unsre Zeugen die Worte entlehnten, den Empedokles selbst nicht recht verstanden zu haben, daher auch das „kurz zu sagen" womit er schließt. Und die Ursach dieses Nichtverstehens wird die dunkle Andeutung gewesen sein, mit der Empedokles nur auf die jüngere pythagoreische Weltansicht auf das Feuer der Mitte und den lufterfüllten Raum zwischen der Erde und dem Monde hingewiesen hat. Für diese Dunkelheit seiner Lehre vom Licht spricht auch die Art, wie Aristoteles ihn sagen läßt, das Sonnenlicht gelange erst dazwischen, ehe es zum Auge oder an die Erde komme **). War da vielleicht nur von der strahlenden Bewegung des Lichtes die Rede?

ἡμισφαιρίῳ, τῷ τοῦ ἀέρος τοῦ θερμομιγοῦς πεπληρομένῳ, ἀπὸ κυκλοτεροῦς τῆς γῆς κατ' ἀνάκλασιν γιγνομένην εἰς τὸν ἥλιον κρυσταλλοειδῆ συμπεριελκυμένην τῇ κινήσει τοῦ πυρίνου. ὡς δὲ βραχέως εἰρῆσθαι συντεμόντα, ἀνταύγειαν εἶναι τοῦ περὶ τὴν γῆν πυρὸς τὸν ἥλιον.

*) Comm. altera de Plat. syst. coel. glob. p. 20.

**) de sensu. c. 6. *Ἐμπεδοκλῆς φησιν ἀφικνεῖσθαι πρότερον*

Dieſer unſerer Meinung laſſen ſich aber gar manche andere Angaben entgegenſetzen. Ich berückſichtige zuerſt, daß Ariſtoteles und ſeine Commentatoren beſtimmt erzählen, Empedokles habe behauptet, daß die Erde ruhe. Dieſe Angaben indeſſen, meine ich, für mich wenden zu können. Die andern ſprechen nur dem nach, was Ariſtotes de coelo l. 2. c. 13. und l. 3. c. 2. ſagt. Aber in der erſten Stelle hat Ariſtoteles wohl den Empedokles mißverſtanden. Ariſtoteles ſagt: dafür, daß die Erde ruhe, giebt Empedokles die Urſach an, durch die Schwungbewegung des Himmels im Kreiſe und die größere Geſchwindigkeit dieſer Bewegung werde die Bewegung der Erde gehindert, wie das Waſſer im Becher. Das Waſſer im Becher kommt nemlich, wenn der Becher im Kreiſe umgeſchwungen wird, oft tiefer als das Erz, fällt aber doch nicht, obgleich es ſeiner Natur nach ſchwer iſt, aus derſelben Urſach *).

Ariſtoteles oder wenigſtens Simplicius **) nach ihm, verſteht hier den Empedokles ſo, als ob durch den Umſchwung des Himmels die Erde in der Mitte ruhend gehalten werde, aber dazu paßt die Vergleichung des Kunſtſtücks mit dem umgeſchwungenen Becher voll Waſſer gar nicht. Wenn das Waſſer nicht mit um-

---

τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φῶς εἰς τὸ μεταξὺ, πρὶν πρὸς τὴν ὄψιν, ἢ ἐπὶ τὴν γῆν, und noch undeutlicher de anima l. 2. c. 6.

*) de Coelo l. 2. c. 13. ὅτι δὲ μένει (ἡ γῆ), ζητοῦσι τὴν αἰτίαν καὶ λέγουσιν, — ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, τὴν τοῦ οὐρανοῦ φορὰν κύκλῳ περιθέουσαν καὶ θᾶττον φερομένην, τὴν τῆς γῆς φορὰν κωλύειν, καθάπερ τὸ ἐν τοῖς κυάθοις ὕδωρ. καὶ γὰρ τοῦτο, κύκλῳ τοῦ κυάθου φερομένου, πολλάκις κάτω τοῦ χαλκοῦ γινόμενον ὅμως οὐ φέρεται κάτω, πεφυκὸς φέρεσθαι, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

**) Sturz. p. 318 seq. Simpl. ad Ar. de Coelo l. 2. c. 13.

geſchwungen wird, ſo wird es auch nicht am fallen verhindert. So meint denn auch Empedokles, die Erde kann nicht fallen, weil ſie dem Umſchwung des Himmels folgt, der ſie durch ſeine Geſchwindigkeit oben erhält. Dies ſtimmt wieder damit zuſammen, daß Empedokles den Umſchwung der Erde um das Feuer der Mitte vorausſetzt, er mag aber dergleichen nur ſo geheimnißvoll angedeutet haben, daß er von den Alten nie beſtimmt dafür anerkannt worden.

Doch unſrer ganzen aſtronomiſchen Deutung dieſer Lehren des Empedokles ſtehen viele Berichte jüngerer Berichterſtatter entgegen, rückſichtlich derer aber ſchon Brucker warnt, daß hier den Angaben der Neoplatoniker wenig zu trauen ſei. So ließen das phantaſtiſche mancher von Empedokles Dichtungen und die Zauberſprüche in den Reinigungen ihn zum Vormann wählen bei den ſpäteren Freunden der Dämonenlehre, wie ſchon Plutarchos. Hier zeigt Sturz das ungegründete. Denn die weiblichen Dämonen, welche Empedokles an zwei Stellen aufführt, ſind ſehr einfache pythagoreiſche Gegenſätze ohne geheimere myſtiſche Bedeutung.

An der einen Stelle heißt es: Dort (wahrſcheinlich in dem Aufenthaltsort der gefallenen Dämonen) waren die Irdiſche und die weitausſchauende ſonneſehende, der blutige Streit und die liebliche Einigkeit, die Schönheit und die Häßlichkeit, die Geſchwindigkeit und die Langſamkeit, die geliebte Wahrheit und die ſchwarze Ungewißheit [24]).

---

24) St. v. 11. *ἐνθ' ἦσαν Χθονίη τε καὶ Ἠλιόπη ταναῶπις, Δῆρίς θ' αἱματόεσσα καὶ Ἁρμονίη θεμερῶπις, Καλλιστὼ τ' Αἰσχρή τε, Θόωσά τε Δηναιή τε, Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκαρπός τ' Ἀσάφεια.*

Und das andere mal:

Entſtehen und Vergehen, Einſchlafen und Erwachen, die unbekränzte Jugend und die Erfahrenheit reich an Kränzen, Unbeſonnenheit und Weisheit, Reden und Schweigen [25]). Dies für ſich weiſt auf keine Dämonenlehre.

Ferner nennt ihn Ariſtoteles *) unter denen, welche die Welt theils als in Ruhe, theils als in Bewegung begriffen annehmen, und Simplicius malt dies zu wechſelnden Weltperioden der Ruhe unter der Herrſchaft der Freundſchaft **) und der Bewegung unter der Herrſchaft des Streites aus. Das Ganze beruht aber nur darauf, daß ihm Ariſtoteles aus den Verſen:

τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰὼν
ἢ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμᾶ λήγει
ταύτῃ δ' ἀιὲν ἔασσιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον

die Meinung zuſchreibt, daß die Welt bald durch die einigende Freundſchaft, bald durch den trennenden Streit bewegt werde, in Zwiſchenzeiten aber ruhe. Allein dieſes kann ich nicht in den Worten finden, ſondern Diogenes Laertes ***) ſcheint mir hier den Empedokles richtiger zu faſſen, indem er dieſe Stelle auf die Unveränderlichkeit der Elemente und der ganzen Weltordnung bezieht. Die Verſe ſagen doch:

Was nun entſteht hat keine ewige Dauer, was aber ganz ausgeſchieden iſt, hört niemals auf, ſondern dieſes iſt immer unverändert im Kreislauf.

---

25) St. v. 15, *Φυσώ τε Φθιμένη τε, καὶ Εὐναίη καὶ Ἔγερσις,*
Καινώ τ' ἀστεμφὴς τε πολυστέφανός τε Μεγιστώ,
καὶ Φορίη Σοφίη τε, καὶ Ὀμφαίη —

*) Phys. l. 8. c. 1.

**) Peyron. p. 52.

***) l. 8, 76.

Empedokles spricht hier wie an andern Stellen von der ewigen Dauer der Weltordnung durch die Unveränderlichkeit der Elemente und den Kreislauf der Veränderungen.

Endlich neuere besonders Proklos, Simplicius, Joannes Philoponos*) erzählen, daß Empedokles den σφαῖρος und den κόσμος unterschieden habe, so daß beide aus den vier Elementen bestehen, im σφαῖρος aber die φιλία, im κόσμος τὸ νεῖκος vorherrsche. Diesen Unterschied deuten sie dann so, daß der Sphairos der κόσμος νοητὸς, der κόσμος in bestimmter Bedeutung aber κόσμος αἰσθητὸς sei, der Sphairos urbildlich (παραδειγματικῶς), der Kosmos nachbildlich (εἰκονικῶς) bestehe, doch jeder in der Zeit unentstanden sei. Indessen setzt Simplicius hinzu, dies habe Empedokles nur räthselhaft (αἰνιγματωδῶς) nach der Weise der Pythagoreer gelehrt. Hieraus werden wir wohl abnehmen können, daß Empedokles einen Theil der Welt unter der Herrschaft der Liebe Sphairos und einen andern unter der Herrschaft des Hasses Kosmos genannt habe (wiewohl die letztere Bedeutung von κόσμος in den uns gebliebenen Versen nicht vorkommt), die Beziehung auf den platonischen oder neoplatonischen Unterschied von κόσμος νοητὸς und αἰσθητὸς als urbildlich und nachbildlich ist hingegen offenbar, wie Brucker schon erkannt, hinzugebracht nach der Weise jener Neoplatoniker, welche so gern ihre Phantasien den Alten unterschieben.

Aus diesem ist wohl klar, daß ihm der Sphairos der obere Theil der Weltkugel, das Gebiet der Gestirne war, welches immer ist unverändert im Kreise und darüber hin-

*) Sturz. p. 278 seq.

aus der unendliche überweltliche Ort, in welchem die Elemente in uranfänglicher Unausgeſchiedenheit blieben *), ähnlich dem Olympos bei Philolaos und dem zauberhaften überhimmliſchen Gebiet des Ariſtoteles. Dieſem Sphairos ſetzte er dann entgegen die niederen Gegenden um die Erde als den Ort der Veränderungen, des Ungemachs und des Uebels. So nennt er den Sphairos Gott und den Uranos den höchſten Gott **), verliert ſich aber bei der Ausführung dieſes Gedankens in einen ganz mechaniſchen Weltbau. Er ſcheint der Erfinder der mit des Parmenides Kronen verwandten kryſtallenen Sphären, an denen die Geſtirne befeſtigt ſind. Der Uranos iſt ihm das *περιέχον* das allumfaſſende und beſteht in einer feſten Sphäre, auch der Kryſtallos genannt, welche aus Aether zuſammengeronnen iſt***). An dieſem Kryſtallos ſtehen die Fixſterne, unter ihm die Planeten †); Sonne und Mond beſtehen ebenfalls kryſtallähnlich aus geronnenen Aether.

Dieſe Vorſtellung ſcheint nur eine Folge von ſeiner Phantaſie über die Entwickelung der Elemente ††). Wie Anaximandros und Anaxagoras ſcheint er hier von einem erſten Zuſtand der gleichmäßigen Verbindung aller Elemente auszugehen. Zuerſt ſchied ſich der Aether aus,

---

*) plac. phil. 1, 5. *Ἐμπεδοκλῆς κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος τὸ δὲ λοιπὸν ἀρχὴν εἶναι.* Sturz. p. 276.

**) Ar. metaph. l. 3. c. 4. Cicero somn. Scip. 4. Simpl. ad Ar. de anima 1. fol. 18, 6. Sturz. p. 287.

***) Sturz. p. 321.

†) Sturz. p. 335.

††) Sturz. 307. 321. Plut. plac. 2, 6, 11. Euseb. praep. ev. 15, 37. 42. Stob. ecl. phys. 24. p. 500. Galen. hist. phil. 12.

eine Verbindung von Feuer und Luft, welche erstarrte und so den Krystall der Gestirne bildet, der Aether, der alles im Kreise zusammengepreßt hält *). Zum zweiten scheidet sich dann das Feuer aus, unter diesem die Erde, aus welcher das Wasser hervorquillt, aus dem die Luft aufdampft **).

Daraus könnte sich dann endlich das ganze Bild etwa in folgendem geben. Die krystallene Sphäre des Aethers umschließt eyförmig ***) die ganze Welt mit ihren Licht- und Luft-Hälften. Im Süden ist die Welt ganz mit Licht erfüllt, im Norden mit wärmegemischter Luft. Das Licht strahlt um das Rund der Erdkugel und trifft die Sonne, welche dadurch den Norden erhellt. Zwischen den Wendekreisen festgehalten bestimmt die Sonne die Grenze des κόσμος, und die dem Andrang der Sonne weichende Luft neigt, wie bei Anaxagoras, die Bären so, daß der Norden gehoben, der Süden niedergedrückt wird †).

Außer diesem wird das Gedicht gar viele besondere physikalische Schilderungen enthalten haben, von denen wir noch einige lesen, wie z. B. die Beschreibung der Sonnenfinsterniß

(der Mond) hält den Glanz (der Sonne) ab, steht von oben her über der Erde und verfinstert so viel von der Erde, als des glänzenden Mondes Breite erfüllt ††).

Ferner

---

*) ἠδ' αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα. St. v. 168.

**) Euseb. l. l. 15, 37.

***) Stob. Ed. phys. 27. p. 566. τὸ ᾠὸν παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι.

†) Sturz. p. 316.

††) Sturz. v. 174. — ἀπεσκεύασε δὲ οἱ αὐγὰς
ἔστ' ἐπ' αἶαν καθύπερθεν, ἀπεσκνίφωσε δὲ γαίης
τόσσον, ὅσσον μήνης γλαυκώπιδος ἔπλετο εὖρος,

Ferner enthielt es vieles der Naturgeſchichte gehörende, und beſonders werden dieſe Schilderungen auch den menſchlichen Organismus betroffen haben, wie wir noch die Beſchreibung des Spieles der Luft mit dem Blut leſen *), und wie wir beſonders aus Platons Anſpielungen ſehen, nach denen Gorgias dieſe Lehren des Empedokles weiter lehrte. Hier in Beziehung auf die Wirkſamkeit der Sinneswerkzeuge, in welche durch feine Gefäße Einſtrömungen erfolgen, durch die das Organ die Ausſtrömungen aus den Gegenſtänden aufnimmt.

In dieſe Schilderungen aber näher Conſequenz einer wiſſenſchaftlichen Anſicht bringen zu wollen, wäre wohl ein zweckloſes Unternehmen, da alles nur in zerſtreuten Bildern des Gedichtes gegeben iſt, wie Ariſtoteles ſchon gelegentlich bemerkt **). Offenbar iſt das Gedicht des Lucretius Carus in der Art der Ausführung vielfach Nachahmung des Empedokles, die Vergleichung mit dieſem (z. B. Buch 5. Vers 612 und ferner) wird am anſchaulichſten vergegenwärtigen, wie hier ſo oft nur Dichtung gilt und nicht Naturlehre.

3. Leukippos und Demokritos.

§. 42.

So wenig genau wir aus reicheren Ueberlieferungen über die Lehren des Empedokles haben berichten können, ſo ſicher bleibt doch bei weit ärmeren Nachrichten unſre Anſicht von den Lehren des Leukippos und Demokritos. Denn hier iſt eine Anſicht zum erſtenmal

---

*) Sturz. v. 249—273.

**) Meteorol. l. 2. c. 3.

entwickelt, welche von so klarer einseitiger mathematischer Auffassung ist, daß ihre Consequenzen aus den leisesten Andeutungen leicht errathen werden können, die Ansicht aber selbst in ihrer einfachen Grundgestalt immer fast unverändert hat stehen bleiben müssen, so wie Leukippos sie fand, Demokritos sie entwickelte, Epikuros sie feststellte und die neueren Physiker sie wiederholten.

Von des Leukippos (*Λεύκιππος*) Leben wissen wir nichts mit Sicherheit zu sagen, als daß Demokritos sein Schüler war. Die meisten sagen, wie Simplicius *), er sei aus Milet, ferner war er ein Schüler der Eleaten, wahrscheinlich des Parmenides, weswegen man ihn und Demokritos ohne viel Bedeutung die jüngeren Eleaten genannt hat. Seine Blüthe mag um die 70. Olympiade fallen. Offenbar führte ihn die eleatische Lehre zu der eignen neuen Richtung, welche er der physischen Betrachtung der Griechen gab. Er faßt die Welt nur nach räumlichen Verhältnissen und setzt dabei an die Stelle des Eleatischen Einen, stetigen Ganzen unveränderlichen Seienden die Einfachheit des unveränderlichen Sein. So hob sich die Stetigkeit auf und das Ganze zerfiel in die Vielheit der Atome (*ἄτομον*, individuum). Das *ἄτομον* oder *ἀδιαίρετον* wird hier das nicht stetige, einfache, wogegen das *ἀδιαίρετον* und *ἀμερὲς* bei den Eleaten nur die Unzertrenntheit des stetigen Ganzen bedeutete. Diesem Gedanken folgt Leukippos in mathematischer Anschaulichkeit, weswegen es wenig der Mühe lohnt, nach seinen dialektischen Gründen genauer zu fragen, rücksichtlich welcher die Ueberlieferer leicht so viel von ihren eigenen hinzugethan haben. Tragen wir nemlich den idealen Satz, daß alles zusammengesetzte aus ein-

*) in Ar. phys. c. 7.

fachen Theilen beſtehen müſſe, in der Anſchauung der Raumwelt ein, ſo werden wir nothwendig zu der Fiction dieſer kleinſten untheilbaren Körperchen im Raume, den Atomen geführt, und damit iſt die ganze Grundlage dieſer Vorſtellungsart gegeben. Leukippos führt ſie auf die einfachſte Weiſe aus. Die Elemente (στοιχεῖα) ſind das Volle (πλῆρες) und das Leere (κενὸν), beide ſind unendlich. Mit eleatiſcher Vergleichung nannte er dann das Volle τὸ ὄν, das Leere τὸ μὴ ὄν, doch ſei das ὄν nicht mehr als das μὴ ὄν *).

Leeres nemlich muß ſein, weil ſonſt entweder die Bewegung und die verſchiedenen Grade der Dichtigkeit unmöglich wären, oder falls mehreres in einander zu ſein vermöchte, auch das Größte vom Kleinſten aufgenommen werden könnte, welches er nach dem Vorurtheil der abſoluten Undurchdringlichkeit für unmöglich hielt **).

Des vollen letzte Beſtandtheile ſind die körperlichen Atome (στερεὰ ἄτομα), welche ihrer Kleinheit wegen nicht wahrnehmbar ſind. Dieſe ſind unveränderlich (ἀπαθῆ), alle von einer Natur (φύσιν αὐτῶν εἶναι μίαν), denn nur das gleiche könne auf das gleiche wirken, aber von unendlich vielerlei Geſtalten ***).

Dies iſt der Grundgedanke, von dem Leukippos nur die erſten Anwendungen machte. Die Elemente unterſchied er nicht nach der Geſtalt der Atome, nur das Feuer ausgenommen, welches aus den kugelförmigen beſtehen

---

*) Arist. met. l. 1. c. 4. οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν.

**) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 8. phys. l. 4. c. 8.

***) Arist. de gen. et corr. l. 1. c. 8.

ſollte. Luft und Waſſer unterſchied er nach der Größe der Atome *).

So ſetzt er die Urſachen der Verſchiedenheit der Dinge in die Geſtalt (ῥυσμὸς) **), in die Stellung oder Ordnung (διαθιγή) und in die Lage (τροπή, θέσις) der Atome. Die (τροπή) aber hat zwei Arten, die mit Zwiſchenräumen (διὰ τοῦ κενοῦ) und die in der Berührung (διὰ τῆς ἁφῆς). So iſt das Entſtehen durch Mengung und Zuſammenſchlingung (σύγκρισις, συμπλόκη und περίπλεξις) das Vergehen durch Ausſcheidung (διάκρισις), das Anderswerden (ἀλλοίωσις) durch Ordnung und Lage der Atome zu erklären ***), verſteht ſich alles vermittelſt der Bewegung der Atome. Dieſe Bewegung der Atome ſcheint Leukippos nur ſchlechthin vorausgeſetzt zu haben, man ſieht aus dem Ueberlieferten nicht näher, wie er ſich ihre Geſetze dachte.

Nur läßt ihn Diogenes Laertes †) die Entſtehung der Welt aus dieſen Bewegungen der Atome erklären. Er ſoll der Sonne den höchſten Kreis gegeben haben, darunter die andern Geſtirne, zunächſt an der Erde der Mond, in der Mitte bewegt ſich die Erde, indem ſie ſich im Kreiſe umdreht, und ſoll paukenförmig ſein (σχῆμα αὐτῆς τυμπανοειδές. Wie und warum dieſes, wird nicht geſagt.). Zur Erklärung des Ganzen aber heißt es: Unzählige Welten (κόσμοι) entſtehen aus den Atomen und werden in dieſe wieder aufgelöſt [1]), ſo daß Entſtehung,

---

*) Arist. de Coelo l. 3. c. 4.

**) Weshalb Demokritos die Atome auch ἰδέας genannt zu haben ſcheint. Plut. adv. Col. p. 1111.

***) Ar. de gen. et corr. l. 1. c. 1. 2. 8.

†) lib. 9. 30—33.

1) κόσμους δὲ ἐκ τούτων ἀπείρους εἶναι, καὶ διαλύεσθαι εἰς ταῦτα. l. c. 31.

Wachsthum, Abnahme und Vergehen der Welt einer gewissen Nothwendigkeit fo[illegible]gen, die er nicht näher bestimmt [2]).

Und für die Entstehung eines κόσμος heißt es dann weiter: viele allgestaltige Körper bewegen sich aus dem unendlichen in durchkreuzenden Bahnen (κατ' ἀποτομὴν) in das große Leere und bilden im Zusammendrang einen großen Wirbel, aus welchem in Kreisbewegungen das gleiche zum gleichen kommt. Die leichten werden nach außen getrieben, die schweren ballen sich in der Mitte des Wirbels zusammen, und bilden ein erstes kugelförmiges Ganzes, welches sich durch den Umschwung im Wirbel mit einer Haut umgiebt. Auf diese Weise entsteht die Erde, und durch die Häute ein zusammengesetztes Gebäude. Anfangs ist dieses naß, trocknet aber durch die Ausscheidung der leichten Atome aus, welche oben die Gestirne bilden, die sich durch die Geschwindigkeit der Bewegung entzünden. Diese Beschreibung ist fast nicht zu verstehen, wenn man nicht an Anaximandros Phantasien zurück denkt, die hier wiederholt werden.

So ist hier die Licht- und Feuerwelt gebaut, in welcher Feuer, Licht und Wärme herrschen, weil die runden Atome die beweglichsten sind. Dazu kommt dann noch die Phantasie, daß diese Feueratome zugleich die der Seele und des Lebens sind *), womit sich diese Atomenlehre dann ganz der gewöhnlichen Feuerlehre verbinden läßt. So läßt Stobaios sogar schon den Leukippos heraklitische Vorstellungen äußern, die ἀνάγκη sei ihm

---

2) εἶναι δὲ ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις, καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ.

*) Arist. de anima I. 1. c. 2.

εἱμαρμένη, nichts geſchehe umſonſt (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται), ſondern πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης *). Ja ſogar die Vorſtellung von der Weltverbrennung giebt er ihm **), ſie liegt auch ſehr nahe bei dem eben angeführten Bild von der Weltentſtehung bei Diogenes. Dem erſten widerſpricht indeſſen Stobaios ***) ſelbſt wieder, indem er ſagt: Leukippos aber und Demokritos nehmen keines von dieſen beiden an (nemlich daß die Welt belebt und von der Vorſehung beherrſcht ſei), ſondern ſie laſſen ſie durch eine vernunftloſe Natur aus den Atomen beſtehen †). Vielleicht aber ſind doch das erſte Leukippos Worte, das andere nur eine Folgerung, die Stobaios macht.

§. 43.

Demokritos, der ſo oft mit ſeinem Lehrer Leukippos zugleich genannt wird, bildete deſſen Lehre weiter aus. Er war aus Abdera in Makedonien; bei der Verſchiedenheit der Angaben läßt ſich ſein Zeitalter nur etwa ſo beſtimmen, daß er nach ſeiner eigenen Angabe 40 Jahre jünger als Anaxagoras und ein älterer Zeitgenoſſe des Sokrates war, geboren um die 70. bis 72. Olympiade. Er erreichte ein hohes Alter von gegen hundert Jahren und ſtarb in ſeiner Vaterſtadt. Schon in ſeiner Jugend lernte er im Gefolge des Xerxes Magier kennen, ſpäter lebte er viel auf Reiſen durch Griechenland,

---

*) Ecl. phys. I. p 160.

**) l. c. p. 416.

***) Ecl. phys. I. p. 442.

†) *Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος οὐδετέρα τούτων* (sc. ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ πρόνοια διοικουμένον) *φύσει δὲ ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα.*

nach Aegypten, Vorderaſien, und ſammelte bei ausgezeichneten Talenten einen großen Reichthum an Kenntniſſen, der ihn etwas eitel gemacht zu haben ſcheint. Viel genaueres iſt bei dem fabelhaften der Erzählungen nicht feſtzuſtellen. Er beſchäftigte ſich mit allen Theilen der Philoſophie, war dabei Naturforſcher, Arzt und Anatom. Er hat ſehr viel geſchrieben, worunter vorzüglich ein großes Werk μέγας διάκοσμος und ein Werk περὶ φύσεως genannt werden, jedoch ſchreibt Theophraſtos ein Werk μέγας διάκοσμος ſchon dem Leukippos zu. Das erſtere las er in ſeiner Vaterſtadt öffentlich vor und wurde dafür ſo gut bezahlt, daß es ihm den großen Aufwand ſeiner Reiſen erſetzte.

Wir haben zuerſt zuzuſehen, wie er des Leukippos Phyſik fortbildete und dann was er für die praktiſche Philoſophie gethan hat. Haben aber dafür auch nur wenige zerſtreute Anführungen ſeiner Meinungen und Bruchſtücke von ihm, welche am vollſtändigſten geſammelt ſind in Demokritos phyſiſche und ethiſche Fragmente, geſammelt von Stephanus und vervollſtändigt von Orelli (opusc. graec. sententiosa I. pag. 91 seq.).

1. Bei der Grundlehre von den Atomen werden meiſt beide mit einander genannt, Demokritos weitere Ausführungen ſcheinen nicht erheblich.

Ariſtoteles ſagt, daß er gefolgert habe, weil die Zeit unentſtanden, ſo müſſen auch die Atome, das Leere und die Bewegung immer (ἀεὶ), unendlich (ἄπειρα) und ohne Anfang (ἀρχὴ) geweſen ſein *). Er tadelt aber das letztere, weil aus dem immergeweſenſein nicht folge, daß ein Ding keinen höheren Grund (ἀρχὴ) habe, warum

*) phys. I. 8. c. 1.

(διὰ τί) es ſei. Ein andermal *) lobt er den Demokritos, daß er richtig behauptet habe, thun und leiden finde nur zwiſchen ähnlichem ſtatt. Ferner läßt er ihn die Atome nach ihrer Größe ſchwerer annehmen **), was aber in Leukippos Kosmogonie auch ſchon vorausgeſetzt ſcheint. Auch ihm ſind die Atome alle von gleicher Natur ***), und auch ſeine Beſtimmung der Grundbegriffe der Bewegung bringt eigentlich nichts neues. Im Zuſammentreffen ἀφὴ widerſteht ein Atom dem andern, dies giebt die ἀντιτυπία, aus welcher παλμὸς (Erſchütterung, Schwingung) entſteht, der ſich unter den Atomen mittheilt und ſo δίνην (Wirbel, Kreisbewegung) hervorbringt. Dieſe ἀντιτυπία und δίνη nennt er dann die Nothwendigkeit und das Geſetz der Natur †).

2. Nachdem er nun noch wie jener von vielen entſtehenden und vergehenden Kosmen phantaſirt hat, auch die

---

*) de gen. et corr. l. 1. c. 2.

**) l. l. c. 8.

***) Ariſtoteles ſagt (phys. l. 3. c. 4.): Δημόκριτος δὲ οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν πρώτων, ἀλλ' ὅμως αὐτὸ τὸ κοινὸν σῶμα ἁπάντων ἐστιν ἀρχή, μεγέθει κατὰ τὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον. Dieſes κοινὸν σῶμα iſt gewiß der gleiche Stoff in allen Atomen. Zuvor ſagt Ariſtoteles an derſelben Stelle: ὅσοι δ' ἄπειρα ποιοῦσι στοιχεῖα, καθάπερ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος ὁ μὲν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν, ὁ δ' ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναί φασιν. Hier iſt nicht wohl zu verſtehen, wie dieſe in der Berührung ſtetige Raumerfüllung durch die Atome mit der Lehre vom Vollen und Leeren verbunden war.

†) Plutarch. de plac. phil. l. 1. c. 26. Stob. ecl. phys. I. p. 394. 348. Diog. L. l. 9, 45. Sext. Emp. adv. math. IX. §. 113.

kugelförmigen Atome als die am vollkommenſten beweglichen (ἀδιαίρετα εὐκινητότατα) zu denen des Feuers, der Wärme, der Seele (ψυχὴ) und des dieſer gleichgeſetzten Geiſtes (νοῦς) erhoben hat *), ſo verbreitete er von der Erfahrung geführt ſeine Betrachtungen über die ganze Natur, und ging ganz in das Einzelne der Naturgeſchichte ein, wofür Ariſtoteles bei Gelegenheit des Zähnewechſelns der Säugthiere bemerkt **) ‚daß Demokritos auch hier nicht nach Zweckbegriffen, ſondern nur nach Naturgeſetzen die Erklärungen gebe, (Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις, οὐσι μὲν τοιούτοις, οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἕνεκά τινος οὐσι) wie es begreiflich der atomiſtiſchen Lehre angemeſſen iſt. Dies mag aber wohl nur für die Naturlehre und Naturgeſchichte gelten, im Ganzen ſeiner Lehre ſcheint er dem nicht treu geblieben zu ſein, ſondern da, wo die runden Atome ihm in die Welt des Geiſtes hinüber geholfen haben, ſpricht er ethiſch und religiös eine ganz andere Sprache.

3. So wie er nemlich mit den kugelförmigen Atomen in die Welt des Lebens ſich hinüber geführt hat, erklärt er die Seele für die bewegende Kraft in der Natur, und das Leben in der Natur ſo weit verbreitet, als irgend noch Wärme eindringt. Dabei giebt ihm Ariſtoteles ***) nun ſchuld, daß er ψυχὴ und νοῦς gleichbedeutend nur als Bewegungskraft, und daher den Geiſt nicht als ein Erkenntnißvermögen denke (οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ, ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν). Dies ſcheint mir aber nur eine Conſequenz, die ihm Ariſtoteles einſchiebt, mir ſcheint die Phantaſie des Demokritos gerade den um-

*) Arist. de anima l. 1. c. 2.

**) de gen. animal. l. 5. c. 8.

***) Arist. de anima l. 1. c. 2.

gekehrten Weg zu gehen, indem er meint durch die runden Atome sich in die Welt des Geistes hinüber gefunden zu haben. So zeigt es seine Lehre vom Denken und seine Ethik. Aber freilich besteht diese seine Weltansicht nur in inconsequenten Phantasien, da wir gleich sehen werden, wie er nur in der Atomenwelt Wahrheit findet.

Wir kommen zunächst auf seine Lehren vom Empfinden und Denken, welche den Anfang jener materialistischen Psychologie machen, deren Täuschungen in der Wissenschaft so lange stehen geblieben sind. Von allen Gegenständen fließen gewisse ihnen ähnliche Bilder (εἴδωλα) aus, welche dann in die Seele einströmen müssen, wenn wir sie erkennen sollen. Dies wird für das Sehen auf das Wasser des Auges, für das Hören auf die Luft, für den Geschmack auf die Gestalt der Atome bezogen. Die durch diese Bilder erregten Bewegungen dauern in der Seele fort, daher die Erinnerungen, die Einbildungen, die Träume *).

Unabhängiger von dieser Bilderlehre findet sich seine Lehre von der Wahrheit sehr klar. Begreiflich ist ihm die Wahrheit selbst nur in der Welt der Atome und nicht in der Erscheinung der sinnlichen Beschaffenheiten, daher setzt er der Erscheinung der letzteren als einer dunkeln (σκοτίη) Erkenntniß die wahre (γνησίη) der Atomenwelt entgegen. Wie Sextos [1]) sagt: Demokritos hob die Bedeu-

*) Arist. de sensu c. 4. de div. per somn. c. 2.

1) Sext. Emp. adv. math. VII. 135. *Δημόκριτος δὲ, ὅτι μὲν ἀναίρει τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν. ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ τὸ κενόν. νόμῳ γάρ, φησὶ, γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή· ἐτέῃ δὲ ἄτομα καὶ τὸ κενόν.*

tung der Erſcheinungen in der Empfindung auf, er ließ ſie nicht der Wahrheit nach, ſondern nur als Meinung gelten, und ſetzte das Wahre in den Dingen nur in die Atome und das Leere. Er ſagte, nur der Meinung nach iſt etwas ſüß, bitter, warm, kalt, Farbe; wahrhaft nur Atom und das Leere. So ſetzt er das ἐτέῃ und das νόμῳ geltende gegen einander. Hieraus verſtehen wir auch, wie er über das Nichtwiſſen der Menſchen zu klagen hatte, denn wer ſchaut die Atome? Wahrhaft, ſagt er, wiſſen wir nichts, die Wahrheit iſt in der Tiefe [2]). Damit ſtimmt denn auch, (wahrſcheinlich ohne den Kunſtausdruck κριτήριον,) was Sextos [3]) den Diotimos von ihm ſagen läßt, er habe drei Kriterien der Wahrheit: die Erſcheinung für die dunkle Erkenntniß, den Verſtand für das Nachdenken, die Empfindung für Neigung und Abneigung angenommen.

4. Mit Demokritos Lehre von den Feueratomen wäre eine Anſicht von der Gottheit als Weltſeele ſehr wohl vereinbar. So läßt ihn denn auch Plutarchos *) einmal ſagen: der Geiſt ſei Gott im kugelförmigen Feuer, der Seele der Welt (νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν). Aber außerdem ſind die Erzählungen von ſeiner Gotteslehre ſehr mangelhaft. Die meiſten erwähnen nur ſeinen ſtrengen Naturalismus. Hier war es für ſeine Ethik höchſt wichtig gegen den Aberglau-

---

2) l. l. 136. Diog. L. l. 9, 72. ἐτέῃ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βύθῳ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

3) Sext. l. l. 140. τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα (τὸ κριτήριον), ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας, ὃν ἐπὶ τούτῳ Δημόκριτος ἐπαινεῖ· ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν „περὶ παντὸς γὰρ, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τὸ εἰδέναι περὶ ὅτου ἔστι ἡ ζήτησις.“ αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη.

*) decret. phil. l. 1. c. 7.

ben zu ſprechen. So tadelt er die gemeine Meinung, welche die Naturerſcheinungen unmittelbar von dem Willen der Götter ableitet, und erklärt den Urſprung des Aberglaubens an Götter ſehr richtig aus der Unwiſſenheit, welche die Naturerſcheinungen, und beſonders die Furcht erregenden, höheren Mächten zuſchreibt *).

Aber in anderer Weiſe lehrt er einen wahren Glauben an Gott. Wenige Menſchen, ſagt er, erheben die Hände zu dem, welchen die Griechen jetzt Luft nennen, und ſagen: Zeus verkündet alles, er weiß alles, alles giebt er und nimmt er, er iſt der König des All [1]). Er ſcheint alſo der Wahrheit nach den Luftkreis, wohl den feurigen der Geſtirne für die Gottheit zu halten. Ferner: die Götter geben ſonſt und jetzt den Menſchen alles Gute; das Böſe und Schädliche aber weder ſonſt noch jetzt; denn dies ziehen ſich die Menſchen durch ihre Blindheit und Unwiſſenheit zu [2]).

Zu dieſem aber kommt eine dritte Lehre, die mit der erſten in Widerſpruch ſteht, und wozu ihn neben den Phantaſien der Idolenlehre der Glaube an Divination und andere dämoniſche Wirkungen verführt zu haben ſcheint, nem-

---

*) Sext. adv. math. IX. 24.

1) *ἤδη δὲ, ὡς εἰπεῖν, ὑπ' αὐγὰς ὁ Δημόκριτος εἶναι τινὰς ὀλίγους γράφει τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες πάντα Ζεὺς μυθέεται καὶ πάντ' οὗτος οἶδε, καὶ διδοῖ, καὶ ἀφαιρέεται, καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.* Clemens Alex. Stromat. l. 5. p. 689. Or. p. 130.

2) *Οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποισι διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. Τάδε δ' οὐ πάλαι, οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωρέονται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσι ἀμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην.* Stob. Ecl. l. 2. c. 9.

lich eine Lehre von Geſpenſtern bald wohlthätigen, bald ſchädlichen, welche in Menſchen ähnlichen Bildern erſcheinen, wie die Bilder als Ausflüſſe aus den Dingen, durch welche wir vermittelſt der Sinne erkennen. Dieſe Bilder hat er aber nicht Götter genannt. Er ſagt nemlich, gewiſſe Bilder nähern ſich den Menſchen, theils wohlthätige, theils bösartige, deswegen bittet er, daß ihm gute Bilder zu theil werden mögen. Dieſe Bilder ſeien groß und übergroß, ſchwer vergänglich, aber nicht unvergänglich; ſie geben den Menſchen ſichtbare und hörbare Vorzeichen der Zukunft. Von dieſen Erſcheinungen vermutheten die Alten, daß ſie Gott ſeien und daß es außer dieſen keinen Gott von unvergänglicher Natur gebe [1]). Dieſe ſeine Dämonenlehre ſtand ihm gewiß neben und unter der Gotteslehre, und erſt Epikuros hat dieſes einſeitiger ausgebildet, indem er nur dieſe Idole als höhere Geiſter annahm und die Idee von einer Gottheit als Weltſeele gar nicht mit aufnahm.

5. Das meiſte, welches uns von Demokritos aufbehalten iſt, beſteht in ethiſchen Gnomen, welche Stephanus und Orelli größtentheils aus Stobaios und den Eklogen des Antonius und Maximus geſammelt haben *). Es ſind darunter ſehr ſchöne.

---

1) *Δημόκριτος δὲ εἰδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις· καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων· εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη καὶ δύσφθαρτα μὲν οὐκ ἄφθαρτα δέ· προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ, τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.* Sext. Emp. adv. math. l. 9. 19. 42.

*) Orelli l. l. T. I. p. 19—131.

Z. B. Gott ähnlich halte der Mensch das recht thun, wenn es nicht um Lohn geschieht, die Wohlthätigkeit und die Liebe zur Wahrheit.

Gottes würdig wirst du, wenn du nichts ihm unwürdiges thust.

Die allein sind Gottes Freunde, deren Feind das Unrecht thun.

Sich selbst überwinden ist der größte und beste Sieg; sich aber selbst unterliegen, ist das schändlichste und häßlichste [1]).

Demokritos hat also viel ethisches geschrieben, besonders wird ein Werk εὐεστὼ περὶ ἐπιθυμίας, wohl auch mit dem Titel κέρας Ἀμαλθείας, genannt, in welchem er nicht nur Gnomen zusammengestellt, sondern wohl eine wissenschaftliche Ansicht der ganzen Ethik unter dem Princip der Seelenruhe gegeben hat. So sagt Diogenes Laertes: er setzte das höchste Gut in das Wohlgemuthsein, welches er auch: Sei wohl auf, nannte, und nicht für einerlei mit dem Vergnügen hielt, sondern worin die Seele ruhig und in froher Ruhe lebt, von keiner Furcht erschüttert und von keinem Aberglauben oder anderer Ge-

---

1) Orelli 135. θεῷ ὅμοιον ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὸ εὐποιεῖν, ὅταν τὸ εὐποιεῖν μὴ καπηλεύεται, καὶ τὸ εὐεργετεῖν καὶ ἀληθεύειν.

Orelli 125. θεοῦ ἄξιόν σε ποιήσει τὸ μηδὲν ἀνάξιον αὐτοῦ πράττειν.

Orelli 32. μούνοι θεοφίλεες, ὅσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικέειν.

Orelli 133. τὸ νικᾶν αὐτὸν ἑαυτὸν πασῶν νικῶν πρώτη καὶ ἀρίστη· τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ, αἴσχιστόν τε καὶ κάκιστον.

müthsbewegung [1]). Wozu er dann Unerſchrockenheit und in dieſer Seelenruhe (*ἀταραξίαν καὶ ἀθαμβιάν*) forderte, und dafür denn beſonders zur Befreiung von Aberglauben und von der Furcht vor Beſtrafung nach dem Tode die Rede ausführte.

4. Anaxagoras.

§. 44.

Anaxagoras (*Ἀναξαγόρας*), aus Klazomenä, der Sohn des Hegeſibulos, ſtammte aus einer reichen und angeſehenen Familie. Nach Vergleichung der Angaben, die nicht leicht in Uebereinſtimmung zu bringen ſind, mag er Olymp. 70 geboren, und 72 Jahre alt geſtorben ſein. Er zog ſich von den Geſchäften zurück und trat ſeine Güter den Verwandten ab, weil ihm die Erforſchung der Natur und die Betrachtung des Himmels das höchſte ſchien. Als man ihm vorwarf, daß er ſein Vaterland vergeſſe, antwortete er auf den Himmel zeigend: O nein, ich denke gar ſehr an mein Vaterland *)! Wie er ſich bildete, iſt nicht genau zu beſtimmen. Oft wurde er des Anaximenes Schüler genannt, das kann aber der Zeitrechnung nach ſchwerlich richtig ſein. Dieſe Sage entſtand wohl nur, weil ſein Name unter den joniſchen Philoſophen auf jenen folgt. Ariſtoteles ſagt einmal **), daß

---

1) *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου, ἢ δεισιδαιμονίας, ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ, καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν.* Diog. L. l. 9, 45. Or. 114. 128. Cic. de fin. l. 5, 29. Wendt zu Tennem. G. d. Phil. 1. Aufl. 2. S. 362 f.

*) Diog. L. l. 2, 7. Aristh. Eth. Eud. l. 1. c. 5.

**) Metaph. l. 1. c. 3.

Hermotimos sein Mitbürger des Anaxagoras besten Gedanken vom weltordnenden νοῦς vor ihm gehabt habe. Aber von Hermotimos als Ekstatiker haben wir nur fabelhafte Sagen, und von einem Verhältniß desselben zu Anaxagoras gar keine Kenntniß. Von Anaxagoras wissen wir nur, daß er etwa 45 Jahre alt nach Athen ging, und dort zu lehren anfing. Perikles wurde sein Freund und Schüler, auch Euripides und Thukydides waren seine Schüler, und mancher andre ausgezeichnete Mann zu Athen. Erst spät zeigte er sich als Schriftsteller, indem er ein Werk in Prosa περὶ φύσεως herausgab. Dies aber regte den Unwillen der Priester und Optimaten gegen ihn auf, er wurde in Athen der Verachtung der Religion beschuldigt und angeklagt. Nur unter dem Schutze des Perikles scheint er entkommen zu sein. Er floh nach Lampsakus, wo er wahrscheinlich noch drei Jahre als ein angesehener Mann lebte und dann starb, und wo später zu seinem Andenken jährlich die Knaben ein Fest feierten *).

Was wir von seiner Lehre wissen, betrifft nur die Physik, die er wohl auch allein bearbeitet haben mag, aber auch davon besitzen wir fast nur zufällige meist polemische Anführungen des Aristoteles mit den dazu gegebenen Citaten des Simplicius. Was sich von ihm fand, ist gesammelt und beurtheilt von Eduard Schaubach in **Anaxagorae Clazomenii fragmenta. Lipsiae 1827.** Es ist schade, daß wir die Ausführung seiner Lehre nicht kennen, denn mit Recht nennt ihn Sextus Empiricus φυσικώτατον, und Diogenes Laertes lobt die schöne und großartige Schreibart seines Werkes (σύγγραμμα ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον). Er ist einer der

größ-

*) Diog. L. l. 2, 14.

größten Denker, deſſen Grundanſicht ſelbſt noch ſpäten Geſchlechtern geiſtig überlegen blieb. Er wird ſich wohl auch beſonders durch mathematiſche Kenntniſſe ausgezeichnet haben, da Vitruvius (8, 11.) ihn unter den erſten nennt, welche für die Schaubühne über Perſpective ſchrieben, und Plutarchos (de Exil. sin.) erzählt, er habe im Gefängniß über die Ausmeſſung des Kreiſes geſchrieben. Drei große Gedanken ſind ſein eigen, 1) die Lehre von den Homoiomerien, 2) die Idee der über die Maſſe erhabenen und von ihr unabhängigen weltordnenden Vernunft, 3) die richtigere phyſiſche Erklärung des himmliſchen Kreislaufes.

1. Seinen Grundgedanken ſpricht Diogenes Laertes [1]) aus: alle Dinge waren zugleich, dann kam die Vernunft und ordnete ſie, und Ariſtoteles [2]): alles war zugleich ruhend die unbegrenzte Zeit hindurch, da brachte die Vernunft die Bewegung hervor und die Ausſcheidungen.

Dieſes zugleich gegebene All der Dinge, ſagt er [3]), ſei unendlich nach Menge und Kleinheit. Denn auch das kleine war unendlich. Und in allem zugleich ſeienden war der Kleinheit wegen nichts deutlich. Alles war in Luft

---

1) Diog. L. l. 2, 6. *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.*

2) Arist. phys. l. 8. c. 1. *ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

3) Simpl. in phys. Ar. p. 33. b. *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. πάντα γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.*

und Aether enthalten, welche beide unendlich waren. Denn dieſe ſind am meiſten in allem nach Menge und Größe.

Aus dieſem Ganzen läßt er nun die Weltbildung, in der nichts entſteht, nichts vergeht, nur durch die Ausſcheidung (*διάκρισις*) und Verbindung (*σύγκρισις*) erfolgen *). Bei den Phantaſien über dieſe Ausſcheidungen führt ihn beſonders der Gedanke an die unendliche Theilbarkeit der Materie. Er ſagt [4]): denn ſowohl vom kleinen giebt es nicht ein kleinſtes, ſondern nur immer kleineres (denn das Seiende iſt nicht, ohne zu ſein), als auch vom großen giebt es immer größeres, und eben ſo iſt Vielheit im kleinen. Für ſich iſt jedes groß und klein. Denn wenn alles in allem und aus allem alles ausgeſchieden wird, ſo muß auch aus dem ſcheinbar kleinſten ein noch kleineres ausgeſchieden werden, und auch das ſcheinbar größte muß ausgeſchieden ſein aus einem noch größeren.

Und demgemäß führt er dann aus: Luft und Aether ſind ausgeſchieden aus dem umfaſſenden des vielen, das Umfaſſende iſt aber unendlich der Menge nach [5]).

---

*) Schaubach fr. 22. Simpl. p. 34. b.

4) Simpl. l. l. p. 35. a. *οὔτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον ἀλλ' ἔλασσον ἀεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι, ἀλλά καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἐστι μεῖζον, καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. πρὸς ἑωὐτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριθήσεταί τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπό τινος ἐξεκρίθη ἑωὐτοῦ μεῖζονος.*

5) Simpl. l. l p. 33. b. *καὶ ὁ ἀὴρ τε καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.*

Da dieſes nun ſo beſchaffen war, muß es ſcheinen, daß in allem verbundenen vieles und allartiges enthalten ſein muß, und von allen Dingen die Samen, welche allartige Geſtalten haben und Farben und Beſchaffenheiten [6]).

— Auch Menſchen ſind darin zuſammengebildet und andere Thiere, welche Leben haben, und dieſe Menſchen haben Städte, in denen ſie zuſammenwohnen und Geräthſchaften, wie bei uns, und Sonne, Mond und alles andere giebt es ihnen wie uns, und die Erde läßt ihnen vieles allartiges wachſen, deſſen ſie zu ihrem Hausbedarf nöthig haben. Dies ſage ich ſo, daß die Ausſcheidungen ſich nicht nur bei uns ergeben, ſondern auch andere anderwärts [7]).

Vor der Ausſcheidung aber war alles entgegengeſetzte naß und trocken, kalt und warm, hell und dunkel mit einander verbunden, ſo daß nichts zu unterſcheiden war *).

Anaxagoras ſcheint alſo in dieſem urſprünglichen „zugleich aller Dinge“ die Samen nicht nur aller entgegengeſetzten Beſchaffenheiten, ſondern auch aller Geſtaltun-

---

6) eodem l. *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἔν εἶναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοισι, καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα, καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.*

7) Im genauen Zuſammenhang mit dem vorigen giebt Simplicius dieſes: *ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι, καὶ τ'ἄλλα ζῶα, ὅσα ψυχὴν ἔχει, καὶ τοῖσί γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλιας συνῳκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τ'ἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴς οἴκησιν χρέονται. ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ.*

*) Schaubach fr. 6. Simpl. eod. l.

gen bis ins unendlich kleine verbunden gehalten zu haben, und so setzte er das All der Dinge aus unendlich kleinen Bestandtheilen zusammen, welche nach Simplicius er selbst, jedenfalls die folgenden ihm sehr passend die gleichartigen Theile, die Homoiomerien (ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομέρειαι) nannten, als die allartigen unveränderlichen Grundbestandtheile der Körper, aus deren Mischung und Ausscheidung alles körperliche werde.

Darin hat er richtig die Unveränderlichkeit der Masse anerkannt, wie Leukippos und Demokritos, aber besser als jene zugleich die chemische Verschiedenartigkeit der Stoffe, worin selbst die größten Denker der folgenden Zeiten ihn nicht verstanden haben.

Sehen wir indessen hier von seiner mechanischen Art der Ausführung der Lehre ab, so ist darin noch nichts ihm ganz eigenes, sondern er wiederholt die Lehre des Anaximandros. Seine Welt der Homoiomerien ist ganz das ἄπειρον des Anaximandros und die ganze Fortsetzung dieser Lehre bleibt bei ihm. Anaxagoras sagt mit ihm, es giebt kein Entstehen und kein Vergehen, sondern nur Mischung und Ausscheidung. Da aber nur das gleichartige auf das gleichartige wirken kann, so verbinden sich in der Bewegung die gleichartigen Theile, so entsteht Gold aus Goldtheilchen, Blut aus Bluttheilchen, und Fleisch, Knochen u. s. w. in gleicher Weise. Dann setzt Anaxagoras diese Betrachtung aber noch weiter fort als jener. Da nun doch alles mit jedem in Verbindung kommt, so kann keine Ausscheidung vollständig werden, sondern jedes hat von allem noch Theile in sich (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι) *). Diesen Gedanken verfolgt er

*) Simpl. l. c. p. 35. a.

ſogar dialektiſch, wie Ariſtoteles *) ihn ſagen läßt: es ſei jedesmal etwas zwiſchen zwei Gegenſätzen (εἶναι τὶ μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως), z. B. alles weiß enthalte einen Theil ſchwarz. Wie Anaxagoras einmal anführt: Schnee ſei weiß und doch nur gefrornes Waſſer, Waſſer aber ſei ſchwarz (wohl nach der Farbe des in der Tiefe ruhenden Sees, in welchem ſich weder der Himmel noch auch das Ufer ſpiegelt, und durch deſſen Wellen auch kein Grund geſehen wird). Dieſes in ſeiner Anſicht ſo einfach begründete ſcheint mir auch allein ſeine Aeußerungen über die Unvollſtändigkeit der ſinnlichen Erkenntniß und den Werth der gedachten beſtimmt zu haben **). Wer vermag die ganze Zuſammenſetzung eines Dinges aus den Homoiomerien zu erkennen? Ariſtoteles ſchiebt ihm in der genannten Stelle weiter wohl nur ihm fremde Folgerungen unter.

2. Anaximandros ließ ſein ἄπειρον ſich ſelbſt zum περιέχον werden, und die Bewegung der Ausſcheidungen hervorbringen. Anaxagoras hingegen fordert zur Ruhe der gemiſchten Stoffe eine erſte Urſach der Bewegungen und dieſe, ſagt er, iſt der Geiſt (νοῦς). So iſt dieſe Idee von der weltordnenden, außerweltlichen, unkörperlichen, höchſten Vernunft ihm im Alterthum allgemein anerkannt. Platon und Ariſtoteles folgten ihm.

Anaxagoras iſt nemlich der erſte, der ſich von dem Hylozoismus frei macht, den Geiſt (Gott ſagt er nicht) als unkörperlich beſtimmt, und von jedem Element unterſcheidet. So giebt er der Vernunft beides, die Er-

*) Metaph. l. 4. (3.) c. 7.

**) Sext. adv. math. VII. §. 90. 91. Pyrrh. hypot. 1. §. 33.

kenntniß und die Bewegung der Welt [1]). Sie ist die alldurchdringende (διὰ πάντα ἰὼν *)) nur thätige ohne Leiden (ἀπαθής).

Am besten ist dieser sein Gedanke von ihm in dem achten Fragment bei Schaubach ausgesprochen: Jedes andere hat einen Theil von allem, aber die Vernunft ist unendlich und selbstständig und vermischt sich mit keinem Dinge, sondern sie allein ruht nur auf sich. Wäre das nicht, sollte sie sich mit einem mischen, so müßte sie ja allem beigemischt sein, da alles einen Theil von jedem hat. Die Mischungen aber hindern sie, daß sie über kein Ding auf gleiche Weise Gewalt hat, ob sie gleich allein nur auf sich selbst ruht. Sie ist das leichteste und reinste von allen Dingen, besitzt die ganze Kenntniß von allem und vermag das größeste. Was Leben (ψυχὴ) hat, mehr oder weniger, das ist alles in ihrer Gewalt. Und die Kreisbewegung des All beherrscht die Vernunft, sie brachte sie hervor von Beginn her. Im kleinen ließ sie die Wirbel beginnen und breitete sie dann weiter und weiter aus. Und das gemischte, das ausgeschiedene und das abgeschiedene kennt die Vernunft. Und was werden will, was war, was jetzt ist, was sein wird, das alles ordnete die Vernunft; auch den Kreislauf, der nun die Sterne, die Sonne, den Mond, die Luft, den Aether, diese ausgeschiedenen, führt. Dieser Kreislauf aber macht ausscheiden und scheidet aus vom dünnen das dichte, vom kalten das warme, vom dunkeln das helle, vom feuchten das trockne. Denn vieles hat viele Theile. Aber nichts kann ganz aus dem andern aus-

---

1) Arist. de anima l. 1. c. 2. ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τὸ δὲ γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν λέγων νοῦν κινήσει τὸ πᾶν.

*) Platon im Kratylos.

geſchieden werden, als nur die Vernunft. Die Vernunft aber iſt überall ſich gleich, die größere wie die kleinere. Sonſt aber iſt keines dem andern gleich. Sondern wovon das meiſte inbegriffen iſt, das iſt und war ein jedes am Deutlichſten [1]).

Der νοῦς alſo herrſcht, alles erkennend, über die ψυχὴ und in der Kreisbewegung. Nur die urſprüngliche

---

1) Simpl. l. c. p. 33. b. 35. a. b. 67. a., 38. a. τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν ἔχει, νόος δὲ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐστίν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. Ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖσι πρόσθεν μοι λέλεκται. Καὶ ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωϋτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατον δὲ πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μέζω, καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοὺς κρατέει. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιεχώρεε καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος. Καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁκοῖα ἦν, καὶ ἄσσα νῦν ἔστι, καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος· καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρέει τά τε ἄστρα, καὶ ὁ ἥλιος, καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ ἀὴρ, καὶ ὁ αἰθὴρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσί. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου, πλὴν νοῦ. Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ. Ἀλλ' ὅτεῳ πλεῖοτα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Miſchung der Homoiomerien ſetzt ſeiner Thätigkeit Schranken. Hier giebt ihm Ariſtoteles und andere nach dieſem ſchuld, daß er manchmal νοῦς und ψυχὴ gleichſtelle, anderemal unterſcheide ohne Klarheit. Ich finde aber nur, daß er, wie Ariſtoteles eben auch, nicht weiter erklärt, wie der νοῦς bewege oder herrſche, auch nicht wie Kreisbewegung und Leben gegen einander ſtehen. Aber er ſagt nicht, die ψυχὴ ſei νοῦς, ſondern nur der νοῦς herrſche in ihr. So gehört dann zum Reich des νοῦς alles Leben, (auch den Pflanzen giebt er Empfindung und Luſt) und alle Kreisbewegung.

3. Die Vorſtellung von dieſer Kreisbewegung führt er nun aus anfangs ganz wie Anaximandros und Leukippos. Als der Wirbel um ſich gegriffen hatte, das gleichartige verbindend und das ungleichartige ſondernd, ſenkte ſich das dunkle, kalte, feuchte, dicke, ſchwere in die Mitte, das lichte, warme, trockne, lockere, leichte ſtieg in die Höhe des Aethers *). Aus der Luft ſchlägt ſich das Waſſer nieder, aus dem Waſſer die Erde, aus der Erde durch Kälte die Steine **). So bildet ſich in der Mitte die Erde, darüber das Waſſer, darüber ἀήρ (der Luftkreis), darüber αἰθήρ (nach Ariſtoteles Auslegung der Feuerkreis). Aber dann fährt er in eigenthümlicher Weiſe fort: dann riß der Schwung der Kreisbewegung ſchwere Maſſen los, und führte ſie in ſeinen Kreisläufen durch Luft und Aether. So bewegen ſich Sonne und Sterne im Aether erglühend. Der Mond aber iſt der Erde ähnlich, hat Berge, Menſchen und Städte wie ſie.

---

*) fragm. 19.

**) fragm. 20.

Von da leitete er die Betrachtung weiter in die Naturlehre. Er bedachte die Einwirkung der Sonne auf Tageszeiten, Jahreszeiten, Wechsel der Witterung; er suchte Kometen, Sternschnuppen, Meteorsteine, Milchstraße zu erklären; eben so Regen, Schnee, Hagel, die Entstehung der Pflanzen u. s. w.

Doch bleibt dies alles unendlich unvollkommen, da er selbst astronomisch nicht viel von der Beobachtung ausgeht. Es ist fast nur der tägliche Umschwung der Himmelskugel und zum Theil die Erscheinung des Mondes und der Finsternisse richtig gefaßt. Von der Sonnenbahn scheint er keine klare Vorstellung gefaßt zu haben, er läßt sie durch den Schwung gegen die Pole hinauf und dann durch den Luftdruck wieder zurück treiben, indem er die Bewegung nach dem Aequator und die nach der Ekliptik nicht zu sondern scheint.

Die meisten sagen, er habe die Gestalt der Erde flach (πλατεῖαν) oder paukenförmig angenommen. Dies kann aber ein Mißverständniß von dem sein, was Aristoteles de Coelo l. 2. c. 13. sagt. Hier heißt es nemlich, wie wir schon bei Anaximenes bemerken mußten, die Erde werde, wegen ihrer Breite, die die Luft nicht ausweichen lasse, von der unteren Luft getragen, wie das Wasser in der Klepsydra; aber gleich nachher sagt Aristoteles weiter, dies gelte auch, wegen ihrer Größe, wenn man die Erde kugelförmig voraussetze. Nun ist es nicht wohl begreiflich wie jemand, der die Entstehung aus der Wirbelbewegung annimmt, der Erde eine andere als die Kugelgestalt geben könne. Indessen ist es freilich unverkennbar, daß Anaxagoras die Richtung der Schwere nicht nach dem Mittelpunkt der Erde nimmt, sondern in einer absoluten Richtung für das Weltall vom Scheitelpunkt zum Fußpunkt. Dies folgt aus dieser Lehre vom

Ruhen der Erde auf der untern Luft und vielleicht auch aus der Vorstellung, Anfangs seien die Sterne um den Scheitelpunkt gekreiset, nachher aber hätte sich ihre Bewegung gegen Mittag (nach unten) geneigt, und ihren jetzigen Stand angenommen, wenn diese Angabe nach dem, was ich oben (§. 19.) erwähnt habe, nicht auf einem Mißverständniß beruht.

4. Aber wie unvollkommen diese Ausführungen auch waren, so unterwarf er doch den ganzen Wechsel der Erscheinungen in der Welt der Bewegungen nothwendigen Naturgesetzen. Er erkannte das Recht des Naturalismus frei von aller Mythologie, und im Gegensatz gegen allen astrologischen Aberglauben. Eben dieses, daß er den Blitz der Hand des Zeus entwand, brachte ihm in Athen die Verfolgung. Er suchte sich zwar mit der Mythologie zu verständigen, indem er die homerischen Gedichte und andere Sagen allegorisch deutete, aber der Aberglaube konnte ihm nicht vergeben, daß er die göttliche Sonne einen glühenden Stein nannte, und den göttlichen Mond der Erde verglich. Ja dieser sein entschiedener Naturalismus mit den mechanischen Erklärungen der Naturerscheinungen blieb sogar Ursach, daß auch die folgenden ihn mißverstanden. Ganz frei vom Hylozoismus gab er zur Erklärung der himmlischen Bewegungen die Gesetze der Schwungbewegung, wie wir seit Newton dies haben genau verstehen lernen, und er bleibt damit im Alterthum ganz allein stehen, denn die anderen früheren, welche, wie die Atomistiker, ähnliches lehrten, blieben dabei Hylozoisten, und die späteren folgten den wohl ursprünglich pythagoreischen Phantasien vom Aether als dem fünften Element, dem der Kreisbewegung, wobei die Sterne wieder lebende Wesen sein sollten und die Kreisbewegung eine ursprüngliche des Elements.

Platon*) und Ariſtoteles**) tadeln ihn, daß er, nachdem er die Vernunft zum Weltordner ausgerufen, nachher keine Anwendung von dieſem Gedanken mache, ſondern alles nur körperlich erkläre. Wir müſſen aber genauer unterſcheiden. Allerdings iſt es ein großer Mangel ſeiner Lehre, daß er gleichſam die ganze praktiſche Philoſophie ignorirt, wie die meiſten früheren, und uns nicht in die Geiſteswelt ſeines νοῦς ſelbſt einführt, ſondern nur in der Naturlehre verweilt. Allein in dieſer hat er das beſſere Recht vor Platon und Ariſtoteles. Hier hat er recht daran, daß er alles, ſelbſt die Geſtirne, nur körperlich erklärte, und keine Zweckbegriffe einmengte. Dagegen machten die ſpäteren offenbar Rückſchritte, indem ſie die Sterne wieder zu lebenden Weſen erhoben, und die obere Lichtwelt des kreislaufenden Aethers von der Unterwelt ſchieden, wogegen Anaxagoras in der Schwungbewegung die richtige Urſache der Kreisbewegung andeutete. Andrerſeits war ihm ja eben, wie allen dieſen, die ewige Kreisbewegung der Weltkugel die erhabene zweckmäßige Weltordnung und dann auch die lebendige Geſtaltung in Pflanzen und Thieren***). In dieſer Weiſe durfte ihm Platon allerdings Vorwürfe machen über ſeine nur körperliche Auffaſſung der Dinge, keineswegs aber Ariſtoteles, der den Unterſchied der Alten zwiſchen σοφία und φρόνησις der Menſchen feſthält, und ſelbſt die ewige Kreisbewegung des All als den höchſten Gegenſtand der σοφία anſieht, auch mit der Erklärung der Naturerſcheinungen fälſchlich die Zweckbegriffe vermengt.

---

*) Phaedon. p. 97. C. 98. B. Steph.

**) Metaph. l. 1. c. 4.

***) Aristot. de anima l. 1. c. 2.

5. Diogenes von Apollonia und Archelaos.

§. 45.

Neben Anaxagoras haben wir noch den Diogenes von Apollonia (*Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης*) und Archelaos (*Ἀρχέλαος*) als joniſch philoſophirende zu nennen.

1. Diogenes war Zeitgenoſſe des Anaxagoras und lehrte ebenfalls in Athen. Ob er älter oder jünger war als Anaxagoras, läßt ſich nicht beſtimmen. Schleiermacher nimmt ihn für älter, weil ſein Philoſophem in Rückſicht der Weltbelebung offenbar zwiſchen Anaximenes und Anaxagoras ſteht, und er mittelbar oder unmittelbar jedenfalls Schüler des Anaximenes iſt. Ich würde aber dazu bemerken, daß ſeine Dialektik, die Art ſeiner Gedankenverbindung, jünger als die des Anaxagoras ſcheint, und dieſe Dialektik iſt das einzige ihm eigenthümliche. Wendt hat in den Zuſätzen der zweiten Ausgabe zu Tennemanns Geſchichte der Philoſophie Band 1. genaue Auskunft über ihn gegeben. Diogenes ſagt: bei jeder Lehre iſt es erforderlich, wie mir ſcheint, einen unbezweifelten Anfang (*ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον*) zu gewinnen, und dann einfach und ernſt fortzuſchreiten *). Dann ſcheint er von dem Satz auszugehen: alle Dinge müſſen Veränderungen von einem und demſelben, ſie müſſen daſſelbe ſein (*πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*). Denn ſonſt könnten ſie nicht miteinander verbunden werden,

*) Diog. L. 69, 57.

könnten weder wohlthätig noch ſchädlich auf einander einwirken.

Dieſes Eine nun, aus welchem alles wird, iſt die Luft (ἀήρ), welche zugleich den Gedanken (νόησις) in ſich hat. Denn ſie iſt das vielgeſtaltigſte, verwandlungsfähigſte, die Bedingung alles Lebens, wie beim Athmen der Thiere, und wäre der Gedanke nicht mit ihr, wie könnte ſie da Ordnung und Maaß der Dinge, des Sommers und Winters, des Tages und der Nacht, des Regens, Windes und heitern Himmels, und überhaupt die vollkommene Einrichtung des Ganzen geben.

So iſt die Luft der Geiſt und das Allbeherrſchende, alles durchdringende, daſſelbe unveränderliche in Allem *).

Wir ſehen ihn alſo einzig den Anſichten des Anaximenes mit der Willkührlichkeit hylozoiſtiſcher Phantaſien weitere Ausführungen geben, ohne daß ſeine Dialektik dieſer Willkührlichkeit hätte Grenzen ſetzen können. Daher wundere ich mich, wie gelehrte Männer ſeine Phantaſien nur auf Conſequenz haben in Anſpruch nehmen mögen.

2. Von Archelaos **), der entweder aus Milet oder aus Athen ſein ſoll, iſt noch weniger zu ſagen. Er war Schüler des Anaxagoras und lehrte dann ſelbſt etwa um Ol. 80 in Athen. Diogenes Laertes läßt ihn Lehrer des Sokrates ſein, von welchem dieſer manches entlehnt habe, für deſſen Erfinder man den Sokrates halte ***). Seine phyſiſchen Phantaſien ſind denen des Anaxagoras ſehr verwandt, doch leugnete er

*) Simpl. in phys. Arist. p. 31. b. 33. a. 32. b. Plut. decret. l. 4. c. 5. c. 16. 18. 24. Arist. de anima l. 1. c. 2.

**) Siehe wieder Wendt am angeführten Orte.

***) l. 2. 17.

die Selbſtſtändigkeit und weltbildende Kraft des νοῦς, und ſetzt Wärme und Kälte als das erſte. Die Kugelform der Erde und ihre Stellung gegen die Sonne ſoll er richtiger als Anaxagoras beurtheilt haben *).

In Rückſicht der praktiſchen Philoſophie giebt ihm Diogenes L. **) ſchon den Spruch der Sophiſten, das rechte und das ſchändliche ſei nicht urſprünglich, ſondern durch Menſchenſatzung beſtimmt (τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ). Ariſtoteles und Plato nennen ihn nicht, überhaupt genaueres von ihm iſt uns nicht bekannt.

6. Die Sophiſten.

§. 46.

Nun ſind wir bis an die Jugendzeit des Sokrates, des Gründers der Atheniſchen Weisheit vorgerückt. In dieſer Zeit wirkten die äußeren Staatsverhältniſſe Griechenlands auf eine weſentliche Umänderung der philoſophiſchen Ausbildung. Volk und Jugend fingen an ein ausgebreiteteres Intereſſe an der wiſſenſchaftlichen Ausbildung zu nehmen. Die Wiſſenſchaft und ihre Belehrung wurde mehr bürgerliches Geſchäft, die Lehrer fingen an ſich für ihre Mühe belohnen zu laſſen, und das hatte ſeine natürlichen Folgen. Das Gewerbe brachte niedrige Nebenintereſſen, Habſucht, Ehrgeiz, Prahlerei mit hinein, aber dagegen mußten auch die Gegenſtände der Betrachtung und Belehrung mannigfaltiger und menſchlich wichtiger werden. Man konnte nicht nur bei der alten σοφία in

*) Simpl. l. l. p. 6. b. p. 8. a. Plut. decret. l. 1. c. 3. Stob. Ecl. phys. p. 56. Origenes philosophumena c. 9.

**) l. 2, 16.

mythologiſchen Phantaſien über das Weltgebäude verweilen, ſondern der wiſſenſchaftliche Gedanke mußte ſich mehr der φρόνησις bemächtigen.

So vervielfältigte ſich die Zahl der Lehrer. Protagoras einer unter dieſen nannte ſich nicht mehr σοφὸς (Weiſer), ſondern σοφιστὴς (Lehrer der Weisheit). Sophiſtes wurde dadurch damals der allgemeine Name der philoſophiſchen Lehrer. Da aber nachher die Sokratiker gegen den Geiſt dieſer Lehrer ſtreitend auftraten, ſo wurde Sophiſt bald ein Partheiname, und erhielt dann die jetzt gebräuchliche Bedeutung des trüglich ſpitzfindigen.

Vor dem Volke mußte die öffentliche Rede die Hauptintereſſen der Belehrung beſtimmen. Die Lehrer konnten nicht mehr θεωρητικοὶ, ſtille betrachtende Denker und Erforſcher der Wahrheit bleiben, ſie mußten πολιτικοὶ, Geſchäftsmänner, Volksredner und Lehrer der Redekunſt werden. Daher unterſcheiden ſich dieſe Sophiſten in Phyſiologen und Lehrer der Weisheit, welche noch näher mit den alten Aufgaben verbunden blieben, und in Rhetoren, welche vorherrſchend den neuen Intereſſen huldigten. Dieſe letzteren, den Gorgias an der Spitze, kamen vorzüglich von Italien, wo ſchon lange der pythagoreiſche Bund dieſe Anregungen gegeben hatte, und die Lehrer zu Elea unter ähnlichen Geſchäftsverhältniſſen lebten. Hier war Zenon von Elea der erſte, der für Geld lehrte, (was eigentlich dem Gefühl der gebildeteren Griechen bei ihren Vorurtheilen für den freien Bürger zuwider blieb, und ſo an dem Haß der Sokratiſchen Lehrer gegen die Sophiſten bedeutend ſchuld hatte), und der in dieſer Weiſe Dialektik und Redekunſt betrieb. Seine Dialektik erhielt den größten Einfluß auf die der Sophiſten.

Die Lehrer dieſer Zeit haben verhältnißmäßig wenig geſchrieben, und von dieſen beſitzen wir nur unbedeutende

Bruchstücke einiger wenigen. Wir kennen sie fast nur durch die Gegenrede des Sokrates und der Sokratiker, welche sachgemäß mehr im Kampfe mit ihren Fehlern über sie urtheilen, als um die Verdienste der von dem Volke allgemein anerkannten Männer zu würdigen.

In den Interessen der Redekunst liegen Staatskunst, Sittenlehre, Sprachlehre, Dialektik. Sie haben das große Verdienst, mit lebendiger Rede alle diese Gegenstände in das Gebiet der freien wissenschaftlichen Forschung gezogen zu haben. Fortgesetzte Ausübung gab es schon, daß sie Sprache und Denklehre lebendiger fortbilden mußten, während die früheren mehr die Phantasie belebten oder beschränkten. Dabei sprachen diese Lehrer großentheils frei von Vorurtheilen, aber sie nahmen Welt- und Lebensansichten auf, wie sie in der Bildung ihres Volkes lagen, ohne eigenen Ernst der Wahrheitsforschung.

Sie werden wohl die Ethik und Politik mit wissenschaftlichem Gehalte auszubilden angefangen haben, aber ihre Redekunst war nur Ueberredungskunst, ihre Staatskunst Politik der Klugheit und des Rechtes der Stärkeren, ihre Ethik Lehre des Eigennutzes. So mögen sie auch die Sprachlehre und die angewandte Logik gefördert haben, aber vorherrschend blieb doch ein Spiel der skeptischen Dialektik mit Trugschlüssen.

In diesem sophistischen Geiste zeigt sich überhaupt eine allgemeine Stimmung, deren Fehler Großsprecherei und eine leichtsinnige Welt- und Lebensansicht war, der der Ernst für die Wahrheit fehlte. In dieser Weise galt hier allgemein der Spruch, das Recht bestehe nicht auf ursprünglich nothwendige Weise (φύσει), sondern nur nach Meinungen und Satzungen der Menschen (νόμῳ). Dieser Gedanke hat seinen richtigen Rückhalt darin, daß alles bestimmte positive Recht und jeder bestimmte positive Religions-

ligionsgebrauch von menſchlicher Anordnung iſt und kann ſo warnend dem religiöſen Aberglauben und der falſchen Vorliebe für das herkömmliche entgegen treten. Einſeitig aufgefaßt führte er aber dort zur leichtſinnigen Verwerfung der Mythologie und der ganzen Volksreligion, zur leichtſinnigen Verwerfung aller ſittlichen Grundwahrheiten und ſomit zu der Lehre, daß ein Jeder nur für ſeinen Vortheil, ſeine Ehre, ſeine Kraft zu ſorgen habe. Demgemäß ſagte Protagoras *): „Weiſe iſt nicht derjenige, der durch ſeine richtigen Einſichten andern Menſchen überlegen iſt, denn das iſt unmöglich, ſondern der, der das ſcheinbare und wirkliche Böſe in wahres oder ſcheinbares Gutes zu verwandeln verſteht, überhaupt der den Menſchen anſtatt unangenehmer Vorſtellungen angenehme zu geben vermag.“ Zu dieſem kommt dann eine mit Spitzfindigkeiten der Trugſchlüſſe ſpielende und alle Sicherheit der menſchlichen Erkenntniß aufhebende Dialektik um das eigenthümliche dieſer Lehren zu vollenden.

Die meiſten von dieſen Rednern und Lehrern gewähren für die Geſchichte der Philoſophie kein näheres Intereſſe, ſchon weil wir zu wenig von dem eigenthümlichen der Einzelnen wiſſen. Wir verweilen nur bei zweien, dem Gorgias aus Leontium in Sicilien (*Γοργίας ὁ Λεοντῖνος*) und Protagoras (*Πρωταγόρας*) aus Abdera.

Gorgias war ein Schüler des Empedokles und ſoll, wie Platon im Menon ſagt, zur Verbreitung von deſſen Lehren beigetragen haben. In dem, was wir noch von ihm wiſſen, zeigt ſich aber keine Spur davon. Außerdem war er mit den eleatiſchen Lehren bekannt, er lebte aber vorzüglich als ausgezeichneter berühmter Redner.

*) Platonis Theaet. p. 166. D. Steph.

Ol. 88, 2. kam er aus Italien als Gesandter nach Athen, und beredete die Athener zu dem Feldzuge nach Sicilien. Später lebte er als ein reicher und angesehener Mann in Larissa, in Thessalien, wo er 109 Jahre alt gestorben sein soll. Es ist uns von ihm nichts geblieben als einige Bruchstücke aus seinen Prunkreden und einige Auskunft über seine Dialektik, welches alles Heinr. Eduard Foß in de Gorgia Leontino commentatio. Halae Sax. 1828. gesammelt und beurtheilt hat. Uns betrifft nur seine Dialektik, über welche uns Sextus Empirikus und das aristotelische Buch de Xenoph. Zen. et Gorgia c. 5. 6. Auskunft geben.

Hier können wir uns über die Dialektik der Sophisten im allgemeinen leicht verständigen. Die Philosophen hatten bis dahin die Wahrheit der Sinneserscheinungen beschränkt oder verworfen, und eine nothwendige Wahrheit dagegen gefordert, in Rücksicht dieser aber die Schwäche der Menschen beklagt. So war es den Sophisten klar, daß die Sinneserkenntniß nur von subjectiver Bedeutung sei, alle andere Erkenntniß im Denken aber dem Menschen nur im Urtheil bestehe, welches doch von ganz willkührlicher Ausbildung bleibe, so daß man alles zu behaupten oder auch zu verwerfen, jedesmal das entgegengesetzte zu behaupten im Stande sei. Da nun im bloßen Urtheilen für sich, wenn ihm kein Gehalt der unmittelbaren Erkenntniß in der Vernunft zu Grunde gelegt wird, kein Widerhalt der Wahrheit gegeben ist, so bleibt ihnen bloß das rhetorische Princip, das zu behaupten, was uns vortheilhaft ist. So sind diese zuerst auf die Leerheit der Denkformen, wenn diese ohne eine nothwendige Erkenntniß in der Vernunft gelten sollen, zurückgedrängt worden, und haben daher im allgemeinen das Thema aufgefaßt, welches später in den skeptischen Schulen so oft wiederholt

und ausgeführt wurde. Für eine leichtſinnige Weltanſicht, welcher der Ernſt der Wahrheitsliebe fehlt, war dieſe Anſicht ganz folgerichtig. Die Quellen der Erfahrung waren abgeleitet; die höhere nothwendige Wahrheit hat ihre Sicherheit aber nur innen im Geiſte und kann durch äußere Mittel dem, der ſie verleugnen will, nicht aufgezwungen werden. Ohne dieſen Ernſt der Wahrheitsliebe, den erſt Sokrates wieder in die Philoſophie einführte, hatten dieſe alſo ihren Schülern nur die Kunſtfertigkeit zu zeigen und zu lehren, wie man mit bloßer Ueberredungskunſt ſeinem Vortheil gemäß für und wider ein jedes zu ſprechen habe.

§. 47.

So prahlte Gorgias, daß er auf jede Frage zu antworten wiſſe, und lehrte in ſeiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, 1) daß gar nichts wirkliches ſei, 2) daß wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar ſei, und 3) wenn es auch erkennbar wäre, die Erkenntniß doch nicht mittheilbar ſei [1]).

Das erſte beſpricht er nach den bekannten eleatiſchen Sätzen. Wäre etwas, ſo müßte es entweder *μὴ ὄν* oder *ὄν* oder beides zugleich ſein. Nun iſt das *μὴ ὄν* nicht nach den erſten eleatiſchen Sätzen. Das *ὄν* aber müßte entweder ewig oder entſtanden ſein. Wäre es ewig, ſo müßte es unendlich (*ἄπειρον*) ſein. Das *ἄπειρον* aber kann nicht

---

1) Sext. adv. math. VII. §. 65 u. f. *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει· ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστι· δεύτερον ὅτι, εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ· τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνεξοῖστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.* Arist. de Xen. Z. et G. c. 5.

im Raume sein (nach des Melissos Gründen) und was nicht im Raume ist, ist überhaupt nicht (nach Zenon's Gründen). Sollte es aber entstanden sein, so kann es nicht aus dem nicht Seienden, das widerspricht sich, aber auch nicht aus dem Seienden entstanden sein, denn dann war es ja schon; endlich aus dem nicht Seienden und Seienden zugleich ist in sich widersprechend.

Neben dem wendet er die Zenonischen Gründe auch noch so an. Was ist, müßte Eins oder Vieles sein. Eins kann es nicht sein, denn alles im Raum ist immerfort theilbar; Vieles aber auch nicht, denn das Viele besteht aus Einheiten. Dies ist weit schlechter als bei Melissos und Zenon nur sophistische Tändelei, weil jene den Grundgedanken der nothwendigen Wahrheit im Auge hatten, dieser nur mit der Willkührlichkeit des Urtheils spielt.

Für die zwei andern Sätze führt Gorgias zuerst bestimmter den Zweifel auf die Schwierigkeit, wie denn in der Erkenntniß der Gedanke (die Vorstellung) mit dem Sein der Dinge in Verbindung kommen könne (auf diese Hauptschwierigkeit alles Skepticismus) und dann noch auf die, wie das Wort mit dem Gedanken in Verbindung kommen könne. Seine Ausführung ist aber offenbar nur prahlendes Geschwätz ohne den Ernst des Zweifels, an den er nie gedacht hat.

Beim zweiten Satz geht er von dem eleatischen Satz aus: der Gedanke muß dasselbe sein mit dem gedachten Gegenstand, und macht dann Einwendungen dagegen. Er läßt sich nemlich zugeben, wenn das Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Dann aber zeigt er, daß wir ja vieles, wie die Skylla und die Chimära denken, was nicht wirklich ist, und folgert, also wird nicht das Wirkliche gedacht. Aber seine

Vorausſetzung taugt nichts. Es müßte heißen: wenn alles Gedachte wirklich iſt, ſo kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Aber hier iſt der Vorderſatz falſch und ſein Fehler, daß er für ſein denken (διανοεῖν) denken, einbilden und denkend erkennen nicht unterſcheidet. Recht gut ſtellt er aber in der Fortſetzung den allgemeinen Fehler heraus. Er ſagt: ſo wenig wir das Geſehene verwerfen, weil es nicht gehört wurde, ſo wenig dürfen wir das Gedachte verwerfen, weil es weder geſehen noch gehört wurde. Denkt ſich jemand, ein Wagen laufe auf dem Meere, ſo muß er das für wahr halten, obgleich er ihn weder ſieht noch hört. Und doch ſei dies ungereimt. Hier nimmt er alſo ſchlechthin das Denkvermögen für ein unmittelbares Erkenntnißvermögen, vermengt es aber noch mit der Einbildungskraft.

Noch ſtumpfer erſcheint für uns die Sophiſtication für den dritten Satz, indem er nur ausführt, daß die Rede weder der Gedanke noch das Ding ſei, ohne irgend zu beſprechen, daß ſie ein äußeres Zeichen für den inneren Gedanken enthalte.

Doch werden wir ein letztes Urtheil über den ganzen Geiſt ſeiner Lehre nicht ſicher geben können, da wir doch nicht genau wiſſen, zu welchem Zweck er dieſe ſophiſtiſche Dialektik eigentlich ausgeführt hat. Der Titel ſeiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος ſcheint wenigſtens mit der eleatiſchen Lehre verglichen nur dem zweiten Theil der Lehre zu entſprechen, welchem ein anderer vorhergegangen ſein könnte περὶ τοῦ ὄντος, in welchem grade das Gegentheil von jenem auszuführen geweſen wäre.

§. 48.

Protagoras lebte lang auf Reiſen, lehrte dann zu Athen und ſtand vierzig Jahre lang in großem Anſehen,

als er aber in höherem Alter im Anfang einer Vorleſung ſagte: von den Göttern vermag ich weder ob ſie ſind, noch welcher Art ſie ſind, zu ſagen, denn vieles hindert dieſes zu erkennen, die Dunkelheit und die Kürze des menſchlichen Lebens *), wurde er als Gottesleugner von Athen verbannt (Ol. 92.), und ſeine Schriften wurden öffentlich verbrannt. Auf der Flucht verfolgt ertrank er, als er ſich von Epirus entfernen wollte, 70 (oder nach andern 90) Jahre alt. Er ſcheint ſich beſonders nach Heraklitos gebildet zu haben, und ſchrieb mehreres. Wäre uns ſeine Lehre in Rückſicht der praktiſchen Philoſophie, beſonders in Rückſicht der Ethik, genauer bekannt, ſo würde er wohl, nach Platon im Protagoras zu urtheilen, rühmlicher erwähnt werden müſſen. Beſtimmteres wiſſen wir aber von ihm auch nur in Rückſicht ſeiner Dialektik nach einigen Anführungen bei Platon, wenigern bei Ariſtoteles, nach einigen Stellen bei Sextus und einigen Worten des Diogenes Laertes.

So wie Gorgias mit den Verneinungen, ſpielte Protagoras mit den Behauptungen. Die Hauptſätze, welche uns von ihm blieben, ſind: 1) der Menſch iſt das Maaß aller Dinge, die ihm erſcheinen; wie ſie mir erſcheinen ſind ſie mir, wie ſie dir erſcheinen ſind ſie dir [1]).

2) Jeder Behauptung iſt eine andere entgegengeſetzt [2]).

---

*) Sext. adv. math. IX. 56. Diog. Laert. l. 9, 51.

1) Plato Theaetet. p. 152. A. Steph. *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι· τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστί· τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστί.* Pl. Cratyl. p. 386. A. Steph. *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δ' ἂν σοί, τοῖα δέ.* Sext. pyrrh. hyp. I. p. 219 seq.

2) Diog. L. l. 9, 51. *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος, ἀντικειμένους ἀλλήλοις.*

3) Es giebt keinen Widerstreit [3]), denn redet ihr von derselben Sache, so seid ihr einig, redet ihr von verschiedenen Dingen, so streitet ihr nicht. Dies führt er denn besonders aus für den λόγος ἥττω καὶ κρείττω (oder τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν), das heißt für die Kunst des Redners für und wider jede Sache, besonders bei Rechtssachen streiten zu können. Er fordert, daß der Redner dieses lernen solle.

Zur Vertheidigung dieser Sätze scheint er nach Platons Schilderung im Theätetos sich vorzüglich auf des Herakleitos Fluß der Dinge berufen zu haben. Da nichts ist und alles nur wird, so bekommt jeder durch seine Empfindung eine andere Wahrnehmung von den Dingen, und jedem ist nur seine Wahrnehmung wahr. Alle Erkenntniß richtet sich also nur nach der besondern Auffassungsweise des Einzelnen, jedem ist das seinige wahr und dieses nach Belieben, da die Vorstellungen stets wechseln. Wofür er denn auch sagte: alles sei wahr (πάντα εἶναι ἀληθῆ), weil jedem das gilt, was er grade für wahr hält. Darum also finde kein Streit statt.

Diese Folgerungen wären nicht ungegründet, wenn nicht alle unsre Wahrnehmungen den Widerhalt der mathematischen Anschauung hätten, auf den hier nicht hingewiesen ist. Uebrigens behandelt Platon im Theätetos den herakleitischen Fluß der Dinge, den Satz des Protagoras, daß jedem Menschen das wahr sei, was ihm als wahr erscheine und die Meinung, alle Erkenntniß sei Empfindung oder Wahrnehmung (αἴσθησις), ganz als mit einander verbunden. Es ist aber klar, daß Protagoras seinen Satz, der Mensch sei das Maaß der Dinge, noch auf ganz andere Weise geltend machen konnte, vor

3) l. l. 53. οὐκ ἐστιν ἀντιλέγειν.

züglich durch die Willkührlichkeit jedes Urtheils und somit des Denkens, wogegen Platon nicht gesprochen hat, weder im Theätetos noch im Kratylos. Platon nemlich setzt, so wie er im Theätetos mit der Kenntniß des zukünftigen und im Kratylos mit der unveränderlichen Wahrheit im Sein der Dinge widerlegt, jenem Satze nur die objective Gültigkeit der Wahrheit selbst entgegen, aber dabei bleibt immer noch, daß jeder Mensch diese doch nur in seiner Weise denkend auffaßt, und darin seine eigenthümliche Meinung von der Wahrheit bekommt. Allerdings hat Platon den rechten Entscheidungsgrund gegen den Protagoras ausgesprochen, aber er hätte ihn dialektisch nur geltend machen können, wenn er die Mittelbarkeit und Unselbstständigkeit des Denkens und dann die unmittelbare Erkenntniß, auf der es ruht, dagegen stellte; werkthätig aber auch, indem er durch den Ernst der Wahrheitsliebe den Leichtsinn der Redekünstelei überwand, und hierdurch vorzüglich behielt seine Lehre endlich den Sieg.

Zweite Abtheilung.

Sokrates und die Sokratiker.

Erſtes Kapitel.

Sokrates.

§. 49.

Bekanntlich iſt es durch das ganze Alterthum anerkannt, daß Sokrates der Sohn des Bildhauers Sophroniskos zu Athen der erſte und ausgezeichnetſte unter allen Lehrern der Philoſophie geweſen und geblieben iſt. Er lebte als ein ſchlichter Bürger in ſeiner Vaterſtadt und nur in dieſer, den Sitten und Geſetzen ſeiner Vaterſtadt treu im Krieg, wie im Frieden. Er verſchmähte es, ſich in reichere Kreiſe der Bürgerſchaft und in höhere Stellen der Staatsverwaltung zu erheben, indem er den freien Unterricht der Jugend, der zur reinen Weisheit führt, für den alleinigen Beruf ſeines Lebens erkannte. So ſtand er mit freiem Muthe der Herrſchaft der Dreißig gegenüber, als aber Athen ſeine Selbſtſtändigkeit wieder erhalten hatte, traf den vielleicht zu allgemein ausgezeichneten Mann Haß und Neid eines großen Theils im Volke. Dies vermochte unbedeutende Kläger, ihn als Verderber der Religion und

Verführer der Jugend anzuklagen. Diese Anklage war ungegründeter als die gegen irgend einen der früheren, denn Anaxagoras und Protagoras lehrten doch von Gott auf eine dem herrschenden Aberglauben widerstreitende Weise, aber Sokrates hielt die Ergebenheit an die Sitten und Gesetze seines Vaterlandes so heilig, daß er auch in den Opfern und der Verehrung der Götter ganz den Gebräuchen derselben ergeben blieb. Als Verderber der Jugend konnte freilich ein beschränkter Geist ihn leichter verschreien, da er die Geister weckte zu einer höhern Weisheit als die, welche den gewöhnlichen Lebensansichten des Volkes entsprach. Die Richter verurtheilten ihn zum Tode, vorzüglich in aufwallendem Unwillen, weil er sich nicht vor ihnen demüthigte, sondern ihnen mit ruhigem Muthe Wahrheit sagte. Sein Freund Kriton öffnete ihm noch das Gefängniß, aber er wollte nicht entweichen. So starb er 70 Jahre alt (Ol. 95, 1.), auch im Tode noch den Gesetzen seines Vaterlandes treu, allen Zeiten ein Vorbild der Tugend und Weisheit.

Dieser Sokrates nun war originell im Lernen wie im Lehren. Seitdem Anaxagoras in Athen aufgetreten war, bildete und erhielt sich dort eine allgemeine wissenschaftliche Anregung, welche auch den Sokrates mit sich führte, ohne daß er irgend einer strengen schulmäßigen Auffassung sich hingab. Dies war seiner Zeit, wo noch so wenig wissenschaftlicher Gehalt fest ausgebildet war, der richtige Gang eines freien und starken Geistes. Aber auch lehrend ging er einen ähnlichen Gang, mit dem er bewundernswürdig weit und tief wirkte. Er nemlich schrieb nicht, und scheint auch gar keine schulförmige Lehrweise angenommen zu haben, sondern er suchte nur gesprächsweise die Geister zu wecken und zu leiten. Mit dieser freien Geisteskraft griff er nun unter so günstigen Ver-

hältniſſen in die Denkweiſe ſeiner Zeit ein, daß er allgewaltig eine neue Lebensanſicht und eine neue Dialektik zu der ſeiner Schüler machte, wodurch dieſe die Lehrer der folgenden Jahrtauſende geworden ſind.

So haben wir von Sokrates weniger zu erzählen, was er lehrte als wie er wirkte. Dieſes bezieht ſich auf zwei Hauptpunkte.

Erſtens iſt das anerkannteſte, daß Sokrates der ganzen griechiſchen Philoſophie dadurch ein anderes und höheres Intereſſe mittheilte, daß er die praktiſche Philoſophie nicht nur in den Kreis der wiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Forſchungen mit hinein zog, ſondern ſie ſogar zum alleinigen Zweck der philoſophiſchen Forſchungen erhob.

Cicero ſagt nicht mit Recht, Sokrates habe die Philoſophie vom Himmel herabgerufen und in die Städte und Wohnungen der Menſchen eingeführt *), denn dies iſt das Verdienſt der Redner unter den Sophiſten, aber das weit größere Verdienſt des Sokrates beſteht darin, daß er lehrte, das καλοκαγαθὸν beſtehe φύσει, οὐ νόμῳ umgekehrt wie die Sophiſten; daß er dem Leichtſinn ihrer Welt- und Lebensanſicht den Ernſt der höheren Weisheit in den Ideen des Schönen und Guten entgegenſetzte, und zwar mit ſolcher Kraft und Klarheit, daß dieſer Lebensanſicht keiner ſeiner Schüler untreu wurde. Hiermit war denn zugleich auch ſein Streit gegen die σοφία der Phyſiologen beſtimmt.

Das zweite eben ſo wichtige iſt ſeine Umänderung der Dialektik. Sokrates hat eigentlich erſt in dieſe logiſche Denkweiſe eingeführt, welche wir gewohnt ſind, allein unter dem Philoſophiren zu verſtehen, indem er ſie

*) Tuscul. quaest. lib. 5, 3.

an den gemeinverſtändlichſten Betrachtungen der praktiſchen Philoſophie einübte. Er führte dadurch zuerſt in die wahre inductoriſche Ausbildung der philoſophiſchen Gedanken ein, wodurch die Philoſophie zur Wiſſenſchaft wurde.

§. 50.

Ich will zuerſt von der Dialektik ſprechen. Wir haben geſehen, wie die früheren nur in darſtellender, poetiſcher Weiſe ihre Gedanken von der Wahrheit aufſtellten, gleichſam nur erzählend. Später entwickelte ſich ſeit Zenon und Meliſſos der Anfang einer dialektiſchen Kunſt dazwiſchen, aber die folgenden vertheidigten ihre Sache mehr durch den redneriſchen Schmuck der Ueberredung als durch Ausbildung der Ueberzeugung, und die Dialektik blieb ihnen Waffe zur Vertheidigung und Widerlegung, wie Zenon ſie zuerſt gebildet hatte, ſie wurde ihnen aber noch nicht das Werkzeug des Verſtandes zur Erforſchung der Wahrheit. Dafür fand erſt Sokrates die Dialektik der klaren Entwickelung des eignen Gedankens im Selbſtdenken. Jene bewaffneten ihre Schüler mit dem ἔλεγχος σοφιστικὸς, mit dem dieſe andere Leute irre führen und in Widerſprüche verwickeln konnten, wogegen ſelbſt des Sokrates Ironie fragend nur den eignen Gedanken des Schülers weckte und zur Ausbildung der Ueberzeugung leitete.

Ich meine indeſſen mit dieſem Lobe nicht unmittelbar dieſe Ironie oder im allgemeinen die nach ihm benannte katechetiſche Methode. Das Lob der letzteren zur Ausbildung des denkenden Verſtandes wird vielmehr leicht übertrieben. Sokrates Ironie iſt nur eine beſondere Wendung der katechetiſchen Methode mit erfindendem Gedankengang, bei welcher der Fragende die Miene annimmt,

ſich belehren laſſen zu wollen, durch die fragende Leitung der Gedanken aber dem Antwortenden ſeine Unwiſſenheit klar macht, oder ſeine Ueberzeugung beſſer ausbildet. Im allgemeinen iſt die katechetiſche Erfragung der Wahrheit, ohne daß der Lehrer ſie zuvor dem Schüler ausgeſprochen hat, von guter Anwendung bei dem elementaren mathematiſchen Unterricht, wegen der Klarheit, der anſchaulichen Einleuchtendheit der Wahrheiten, und eben ſo in dem Hauptfall des Sokrates bei der Beſprechung einfacher Wahrheiten der Lebensklugheit und Lebensweisheit. Sobald es aber auf höhere Wahrheiten ankommt, die der Anſchaulichkeit und der täglichen Lebenserfahrung entzogener ſind, wird der Lehrer damit allein nicht viel ausrichten, er muß den Ueberblick der Gegenſtände dem Schüler erſt zeigen, und die feinere künſtlichere Ausbildung der Sprache ihn lehren. So zeigt es denn auch die Anwendung bei Platon. Platon hatte eine ſolche Vorliebe für dieſe Weiſe ſeines Lehrers, daß er alle ſeine Betrachtungen in Geſprächsform mittheilt. Aber meiſterhafte Entwickelungen des erfindenden Gedankenganges können wir nur in kleinen einzelnen Beiſpielen hervorheben, in den größeren Werken geht das Geſpräch wie in der Politeia, den Geſetzen, dem Timaios bald in bloßen Lehrvortrag über, und in andern Fällen wird der Antwortende oft nur ein Jaſager, von dem man manchmal, wie oft im Parmenides, nicht recht ſieht, wie er zu ſeinem Ja komme.

Das neue in des Sokrates Dialektik liegt tiefer, es iſt etwas für uns anfangs ſchwer erkennbares, weil wir durch die ganze Ausbildung unſrer Sprachen an die Sokratiſche Dialektik ſo gewöhnt ſind, daß wir leicht meinen, die Menſchen müßten ſeit jeher in dieſer Form gedacht ha-

ben. Das beſonnene Denken des Menſchen entwickelt ſich aus den Träumen der Einbildungskraft, ſo ſahen wir die erſten Verſuche zur Philoſophie, abgeſehen vom Vers, nur in Naturphantaſien ſich entwickeln, und als die Rede mehr auf die Gegenſtände des menſchlichen Handelns geführt wurde, dieſem den nur überredenden redneriſchen Schmuck an die Seite treten, mit welchem ſich dann auch eine Dialektik der Gegenwehr nur in ſpottenden Trugſchlüſſen verband. Sokrates hingegen wurde, indem er ſelbſtdenkend die Wahrheit der Ueberzeugung ſuchte, nothwendig auf die Formen der Dialektik hingeführt, unter welchen dem erfindenden Geiſte die allgemeinen Geſetze zuerſt beſtimmt vor das Bewußtſein treten, ſo wie am beſtimmteſten Herakleitos ſchon dieſe Geſetze (in ſeinem λόγος) gefordert hatte, ohne ſie zu finden.

Genau und treffend ſchildert uns hier Ariſtoteles das Verdienſt des Sokrates, indem er ſagt:

Sokrates war der erſte, der bei der Unterſuchung der Tugenden allgemeine Beſtimmungen zu geben ſuchte. Dabei richtete er die Betrachtung richtig auf den Gegenſtand ſelbſt. Er ſuchte nemlich die Schlußverbindungen in unſern Gedanken, deren Princip die Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt. Denn damals war die Dialektik noch nicht ſtark genug, um abgeſehen von einzelnen Fällen Gegenſätze im allgemeinen zu beurtheilen, und zu beſtimmen, ob die entgegengeſetzten denſelben Gehalt des Gedankens haben oder nicht. Zwei Dinge nemlich kann billigerweiſe niemand dem Sokrates ſtreitig machen, die Induction und die Beſtimmungen der allgemeinen Begriffe. Dieſe aber betreffen beide die Principien der Wiſſenſchaft. Sokrates aber faßte das allgemeine und die Begriffsbeſtimmungen nicht als getrennt für ſich ſeiend, jene aber (nem-

lich Platon) gaben ihnen getrennt ein Sein, und nannten ſie ſo die Ideen der Weſen *).

Ariſtoteles giebt hier dem Sokrates ſo unbedingt das Verdienſt zuerſt, die allgemeinen Begriffe beſtimmt und Schlußverbindungen verfolgt zu haben, daß er dazu ſetzt, nur Demokritos habe zuvor einige phyſiſche Begriffe, wie warm und kalt, und die Pythagoreer einige durch Zahlformeln, wie Zeit, gerecht, Ehe, definirt, dabei aber ſei Sokrates immer nur inductoriſch von der Betrachtung einzelner Fälle ausgegangen, um das allgemeine klar zu machen, erſt die ſpäteren hätten dann abgeſondert die allgemeinen Begriffe in abstracto zu behandeln angefangen, und ſie dabei als für ſich ſeiend angenommen **).

---

*) Metaph. l. 13. c. 4. *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, — ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει, τὸ τί ἐστι. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει. ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. δυὸ γάρ ἐστιν, ἃ τις ἂν ἀποδώῃ Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους, καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. ταῦτα γὰρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.*

**) Ich gebe zu den Worten des Ariſtoteles noch einige Erläuterung. *ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι.* Das Weſen des Schluſſes beſteht durch ſeinen Mittelbegriff in der Beſtimmung eines einzelnen Falles durch eine allgemeine Regel. Sein Princip iſt *τὸ τί ἐστι* die Beziehung auf den Gegenſtand ſelbſt und nicht nur die Vergleichung allgemeiner Begriffe unter einander. Das letztere iſt ſchwerer ſcharf durchzuführen, beſonders um zu beſtimmen, ob bei einer Entgegenſetzung die entgegengeſetzten *τὴν αὐτὴν*

Dieſer inductoriſche Fortgang vom Einzelnen zu allgemeinen Anſichten gewährt die Klarheit und Feſtigkeit des Sprachgebrauchs für allgemeine Begriffe, und damit hat Sokrates dem denkenden Verſtande das Werkzeug bereitet, durch deſſen geſchickte Handhabung den Wiſſenſchaften allmählich das hellere Licht und die Feſtigkeit gewonnen wurde.

§. 51.

Zweitens für des Sokrates Ausbildung der praktiſchen Philoſophie müſſen wir ihn theils den Phyſiologen, theils den Sophiſten entgegenſtellen. Sokrates ſtellte die himmliſche σοφία der alten Lehrer zurück gegen die praktiſche Weisheit des Schönen und Guten, die nur in innerer Selbſterkenntniß gewonnen werden kann, und Sokrates ſtellte den Ernſt der Ideale dieſer Weisheit dem Leichtſinn der Sophiſten entgegen.

Wir haben bemerkt, daß zwar von Anfang an die Wiſſenſchaft ihre σοφία in den unwandelbaren Geſetzen des Himmels ſuchte, aber im Leben eine andere ſchlichte Weisheit der Gebildeten, der Geſetzgeber, der Dichter galt, welche einen ſchlichten Glauben an Recht, Tugend und Frömmigkeit, an göttliche Vorſehung und Vergeltung in ſich hatte, auch in Gnomen ausgeſprochen im Volke lebte.

Dieſe

ἐπιστήμην in ſich enthalten; nach unſerm Sprachgebrauch, ob ſie widerſprechend oder in anderer Art nur widerſtreitend ſind. Beim Widerſpruch iſt ἡ ἐπιστήμη beidemal dieſelbe, z. B. ἐγκρατὴς und ἀκρατὴς, dieſelbe Beſchaffenheit wird das einemal bejaht, das anderemal verneint, hingegen σοφὸς und ἄφρων ſtehen nicht ſo gegeneinander, ſondern nur in Widerſtreit, dem unverſtändigen ſteht der verſtändige widerſprechend entgegen, aber nicht jeder verſtändige iſt weiſe.

Dieſe Weisheit ſteht anfangs, von der Wiſſenſchaft wenig berührt, neben ihr, dann ziehen die Sophiſten ſie mit in den Kreis der wiſſenſchaftlichen Betrachtung, aber großentheils, indem ſie den guten Glauben, auf dem ſie ruhte, erſchüttern, indem ſie das heilig gehaltene für willkührliches Menſchenwerk erklären, und ſo ihre Waffen gegen die Wiſſenſchaft und dieſe Weisheit zugleich richten. Dagegen wird Sokrates von dem Gedanken geführt, dieſer Lebensweisheit allein das Recht zu geben, und für ſie auch allein die Wiſſenſchaft in Anſpruch zu nehmen *). Mit dem letzteren tritt er den Phyſiologen entgegen, indem er den Naturwiſſenſchaften, der Geometrie und Sternkunde nur ſo weit einen Werth zugeſteht, als ſie den Geſchäften der Menſchen nützen. Treffend läßt ihn Platon im Phädon ſagen, er habe ſich ſehr für Phyſik intereſſirt, aber was er auch gemeint verſtanden zu haben, ſei ihm bei weiterem Nachdenken nur wieder undeutlich geworden. Er nannte jene Gegenſtände das Göttliche (τὰ θεῖα), ſagte aber, die Götter hätten nicht gewollt, daß Menſchen dieſes kennen ſollten. Dieſer Widerwille des Sokrates gegen die höheren phyſiſchen Betrachtungen hatte denn damals auch einen ſehr guten Grund. Was die Phyſiologen auch verſucht hatten auszubilden, das beruhte doch immer nur auf ſchwankenden willkührlich erſonnenen Hypotheſen von höchſt unſicherer, unklarer oder nur dichteriſcher Ausführung, ſobald es nach Sokrates Worten über Feldmeſſung und Zeiteintheilung hinaus ging. Denn erſt auf dem Boden der praktiſchen Philoſophie mußte der Menſch beſonnener wiſſenſchaftlich denken lernen, um von da aus wieder mit beſſeren dialektiſchen Waffen auf jenes Feld der Weltanſchauung zurück kehren zu können.

*) Xenophon. memorab. l. 1. c. 1. l. 4. c. 7.

Mit jener großen Gedanken weckenden Kunst bildete nun Sokrates die praktische Philosophie weiter. Hier giebt ihm Aristoteles*) das ganze Verdienst, die Wissenschaft angefangen zu haben. Wir müssen dies aber doch nur auf die wissenschaftliche Besonnenheit in den Begriffsbestimmungen beziehen. Die Griechen haben die Ethik nie wie die unsern in der Form der Pflichtenlehre ausgebildet, sondern die Lehre steht allen gemeinschaftlich wie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Die erste Frage ist, was ist τὸ τέλος, was ist das höchste Gut; dann folgt die Lehre von den Tugenden nach den Formen der Cardinaltugenden, endlich wird Liebe oder Freundschaft, φιλία, besprochen. Hier sind nun die Lehren von den Tugenden und der φιλία eigentlich allen dieselben, wir werden gleich sehen, daß eigentlich nur über das τέλος gestritten wurde. So liegt denn hier der Anfang der Wissenschaftlichkeit in der Erhebung der Rede über einzelne Gnomen zum Zusammenhang der Lehre von den Cardinaltugenden. Aber diese letztere muß älter sein als Sokrates, da er sie zwar hat, aber dabei polemisch behandelt; nach Platon scheint sie schon dem Protagoras eigen gewesen zu sein**).

Wir erkennen daher dem Sokrates an, einerseits die besonnene Entwickelung der Rede für die einfachste Lebensweisheit, und andererseits das erhabene Ideal des geistig Schönen und Guten, welches ihm wohl vor allem die Begeisterung der Schüler zuwendete. Die Sophisten rühmten die Tugend nur um ihres Nutzens willen, Sokrates dagegen pries ihren eigenen inneren Werth; κα-

*) Magn. mor. l. 1. c. 1.

**) Siehe meine Beiträge zur G. d. Phil. Heft 1. S. 34 u. f. S. 130 u. f.

λοκαγαθὸς zu ſein, ſei das um ſein ſelbſt willen zu fordernde, und darin liege das Weſen jeder Tugend *).

Wollen wir das beſondere in des Sokrates praktiſchen Lehren beſprechen, ſo dürfen wir uns doch wohl nur vorherrſchend an des Xenophon Bericht halten. Ich meine zwar, daß Xenophon die Lehre zu todt ohne lebendige Erhebung des Geiſtes ausgeſprochen hat, weswegen die Idee der Geiſtesſchönheit und des innern Werthes der Tugend bei ihm nicht kräftig, nicht herrſchend genug hervortritt, allein die Weiſe, wie Platon alles dies in höherem Schwung erſcheinen läßt, iſt für mein Gefühl überwiegend Platons Eigenthum.

Demgemäß nehmen wir die folgende Ueberſicht.

In Rückſicht des höchſten Gutes ſagte Sokrates: das unbezweifelteſte Gut (ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν) ſei εὐδαιμονεῖν. Dieſes εὐδαιμονεῖν ſchildert er, wie nachher Ariſtoteles, als das ganze ſittliche Thun des Menſchen. Der, ſagt er, wirke erwünſcht (πονεῖν ἡδέως), welcher Körper und Seele beherrſchen lernte und gut für Haus, Freunde und Vaterland ſorgt **). Aber das weſentliche in dieſem εὐδαιμονεῖν liege nicht in äußerem Glück (εὐτυχία), ſondern dagegen ſei, nichts zu bedürfen, das Göttliche und das Göttliche das höchſte (μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον). Vielmehr beſtehe das εὐδαιμονεῖν weſentlich im Rechtthun (εὐπραξία).

Die Belehrung für dieſe εὐπραξία entwickelt er dann nach den Cardinaltugenden. Die Selbſtbeherrſchung (ἐγκράτεια) iſt die Grundlage aller Tugend, die Tugen-

*) Xen. memor. l. 3. c. 9. §. 19. — τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἰσίν.

**) Xen. mem. l. 2. c. 1. §. 19.

den werden aber besprochen unter den fünf Formen: Frömmigkeit (εὐσέβεια), Tapferkeit (ἀνδρεία), σωφροσύνη (Gesundheit der Seele), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Weisheit (σοφία).

Die ἐγκράτεια ist bei Xenophons Sokrates enger, vorzüglich die Mäßigkeit, Enthaltsamkeit in Beziehung auf sinnliche Vergnügen und Habe *). Die σωφροσύνη hingegen hat ihm eine sehr edle und umfassende Bedeutung, sie ist die Tugend der ganzen edeln Ausbildung des Geistes **).

Sokrates Frömmigkeit spricht sich im einfachen Glauben an göttliche Vorsehung und Weltordnung, an Allwissenheit und Weisheit der φρόνησις ἐν παντί, so wie an Unsterblichkeit der Menschenseele, der unkörperlichen, von göttlichem Wesen (welche μετέχει τοῦ θεοῦ), aus, ohne sich vom Volksglauben loszureißen. So opferte er den Göttern dem Gebrauche gemäß, und der Glaube an Divination ließ ihm auch andere Phantasien von dämonischen Einwirkungen gelten, der Vorbedeutung von Träumen vertrauen, und einem warnenden Dämon folgen.

Bei der Rede von der Gerechtigkeit nahm er zwar δίκαιον und νόμιμον für dasselbe, aber er erkannte ein δίκαιον φυσικὸν (ein ursprüngliches Recht) an, wie z. B. das der Verehrung der Götter und der Eltern, der Verpflichtung der Dankbarkeit, der Anerkennung der Blutschande zwischen Eltern und Kindern, welches durch ungeschriebene Gesetze (ἀγράφους τινὰς νόμους) bestehe, die von den Göttern gegeben seien ***), so daß mit diesem

---

*) l. c. l. 1. c. 5. 6. l. 2. c. 1. l. 3. c. 5. l. 4. c. 5.

**) l. c. l. 4. c. 3. 4. 5.

***) Xen. mem. l. 4. c. 4.

letzten bildlichen Schutz des Gedankens der ſpäteren Wiſſenſchaft die Schwierigkeiten bereitet wurden.

Endlich eine Hauptlehre des Sokrates war, daß die Tugend nur Eine ſei, und daß alle Tugend in der Weisheit beſtehe, der Mangel des Menſchen aber in der Unwiſſenheit liege. So erzählt Xenophon: er unterſchied nicht zwiſchen σοφία und σωφροσύνη, ſondern meinte, wer der Einſicht in das Schöne und Gute gemäß zu leben wiſſe, der ſei σοφὸς und σώφρων. Auch ſagte er, die Gerechtigkeit und jede andere Tugend ſei σοφία [1]).

Wiederholt kommt Ariſtoteles *) hierauf tadelnd zurück und zeigt richtig, daß dem Menſchen zur Tugend die Einſicht allein nicht genüge, ſondern daß daneben die Willenskraft gebildet werden müſſe, dem erkannten Guten Gehorſam zu leiſten. Der Menſch wird ſtark in der Tugend durch die Gewöhnung zum Guten von Jugend auf, dabei lebt freilich alle Tugend in Einer, aber dieſe iſt nicht die der Weisheit, ſondern die des Gehorſams gegen das erkannte Gute, die Tugend der Ueberzeugungstreue, die Tugend der Reinheit des Herzens.

Platon behandelt nachher dieſen Gedanken unter der Form, ob die Tugend gelehrt werden könne, beſonders im Protagoras, wo er alle Tugend auf Weisheit zurückführt, und im Menon, wo er die Entſcheidung hinzubringt, daß allerdings die bürgerliche Tugend des

1) l. c. l. 3. c. 9. *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν μὲν τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς — σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. — ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.*

*) Magn. mor. l. 1. c. 1. c. 35. Eth. Nic. l. 6. c. ult. ad End. l. 1. c. 5. Metaph. l. 13. c. 4.

Staatsmannes u. ſ. w. nicht lehrbar ſei, da ſie nur auf unſicherer und veränderlicher δόξα ἀληθὴς beruhe, die wahre Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη) aber erhalte der Menſch innerlich durch Erinnerung an den göttlichen Gedanken in ſeiner Seele, und in dieſem allein die Weisheit als die höhere Tugend, welche gelehrt werden kann, die Tugend der Einſicht, des Philoſophen.

Zweites Kapitel.

Die Sokratiker.

§. 52.

Sokrates Geiſteserweckung wirkte großartig durch die ganze Geſchichte der Philoſophie, weil es ihm gelang, den Platon zum Schüler zu erhalten, und der große Schüler dem Lehrer ſo treu blieb, daß er ſtets das Schönſte und Beſte, welches er zu ſagen wußte, dem Lehrer in den Mund legte.

Der erſte Erfolg der ſokratiſchen Lehre beſteht aber in ſehr mannigfaltigen Anregungen des Geiſtes. Wir haben unter den Sokratikern nur diejenigen zu nennen, welche ausgezeichneter beſtimmte Anſichten theils der praktiſchen Philoſophie, theils der Dialektik ausbildeten, und fangen mit der praktiſchen Philoſophie an.

Sokrates hatte das Ideal der σοφία vom Himmel herunter als Ideal der καλοκαγαθία in das Leben der Menſchen verſetzt. So bildete ſich die ernſte wiſſenſchaftliche Anerkennung der ſittlichen Lebensanſicht allen gemeinſchaftlich. Tugend durch Selbſtbeherrſchung iſt das höchſte geforderte, und die Macht der Freundſchaft zur ſchönen

Ausbildung des geſelligen Lebens wird anerkannt. Eine geſunde ſelbſtſtändige von keinem Aberglauben getrübte Weltanſicht! Nur fehlte ihr noch die Anerkennung des wahren höchſten Princips der ſittlichen Ideen. Denn ſo klar auch der Adel der menſchlichen Vernunft anerkannt war, ſo blieb doch hier der Blick nur auf die Würde der Tugend der Selbſtbeherrſchung gerichtet, und die eigentliche Idee der perſönlichen Würde, die Idee der perſönlichen Gleichheit als Grundidee der Gerechtigkeit, ſomit der ſcharfe Pflichtbegriff blieb noch unerkannt *). So mußte bei dieſer Anſicht des Lebens ſtreitig bleiben, worein man den Grundgedanken des Guten, τὸ τέλος zu ſetzen habe, darnach traten die Schulen auseinander.

Alle faſſen dieſe Forderung zuerſt in der εὐδαιμονία, fragen aber dann, wodurch dieſe beſtehe und zu gewinnen ſei. Die Eudaimonie hat im griechiſchen Sprachgebrauch immer die Bedeutung des von Kant ſogenannten bonum consummatum, ſie iſt das ganze vollendete Gut des Menſchen. Hingegen das Princip des Guten, etwa Kants summum bonum, iſt τὸ τέλος, und erſt Ariſtoteles behauptet, die εὐδαιμονία ſelbſt ſei auch τὸ τέλος. Wenn wir alſo εὐδαιμονία mit felicitas und weiter mit Glückſeligkeit überſetzen, ſo müſſen wir dieſen Sprachgebrauch wohl vom neuen beſonders kantiſchen unterſcheiden, nach welchem Glückſeligkeit nur das Ideal der Befriedigung der Neigungen und des Strebens nach dem Angenehmen bedeutet.

Der Streit galt alſo, was τὸ τέλος ſei. Da boten ſich zwei Hauptanſichten an. Entweder ging man (κατ' αἴσθησιν) von den ſinnlichen Anregungen der menſchlichen

*) S. m. Beiträge z. G. d. Phil. Heft 1. Einl.

Begierden aus, und nahm ἡδονή, Vergnügen, für das erste, oder man ging (κατὰ διάνοιαν) denkend von der Selbstständigkeit des Geistes aus, und bestimmte das Gute durch die Tugend, ἀρετήν.

Diese beiden Gedanken ließen dann jeder noch zwei Hauptwege der Anwendung zu. Der Philosoph nemlich, welcher das System bildet, hält entweder das betrachtende Leben (βίον θεωρητικὸν) für das höchste, und setzt dagegen das Geschäftsleben (βίον πολιτικὸν) zurück, oder umgekehrt, er macht das Geschäftsleben zur Hauptsache. Dem ersteren gelten dann Ideale der Seelenruhe, dem andern Ideale des thätigen Lebens.

So erhalten wir für die praktische Philosophie hier vier Formen der Systeme.

A. System des Genusses. Unter dem Princip: Genuß ist das unmittelbar Gute; wir handeln wie es nützlich ist, um zum Genuß zu gelangen und diesen zu sichern.

1) ἡδονὴ ἐν κινήσει, Hedonismus.

2) ἡδονὴ καταστηματικὴ, ἀταραξία.

B. Systeme καλοκαγαθίας. Das Geistesleben trägt seinen Werth in sich selbst.

3) ἀρετὴ ἐν κινήσει, πρᾶξις.

4) ἀρετὴ καταστηματικὴ, ἀπαθία.

Das leichtsinnigste von diesen Systemen ist der Hedonismus. Die Nothwendigkeit der Idee des Guten nicht beachtend wird nur der sinnliche Anfang aller Lust und Begierde auch als Ursprung aller Vorstellungen vom Guten vorausgesetzt. Wird aber damit das ganze Leben des Menschen ruhig verglichen, so führt auch diese Ansicht unter dem Kathartikon: genieße mit Mäßigung, zu einer reinen Moral. Man erkennt die Tugenden für den Einzel-

nen und für das geſellige Leben als das unentbehrliche Hülfsmittel, das Vergnügen zu erhalten und zu ſichern, und das Leben in der Freundſchaft als das höchſte des Genuſſes. Aber Würde und Begeiſterung für die Ideen des Guten fehlt dieſer Lebensanſicht. Sie wurde von Ariſtippos und deſſen Kyrenaiſcher Schule unter allen ihren Hauptfarben ausgebildet.

Das Syſtem der Ataraxie iſt ernſter. Obgleich es auch nur von dem ſinnlichen Anfang unſrer Begierden ausgeht, faßt es dieſen Gedanken doch nur negativ für die Anwendung. In Seelenruhe beſteht das allein ſichere Wohlbefinden, dieſe kann aber nicht erhalten werden, ſo lange das Leben von Gemüthsbewegungen erſchüttert und von Leidenſchaften beunruhigt wird. So muß hier vorzüglich gegen den Aberglauben geeifert, dann aber auch anerkannt werden, daß nur die Tugenden den Schutz gegen Gemüthsbewegung und Leidenſchaft zu gewähren vermögen. Indem dies hier nun aber vorzüglich nur durch die Ruhe der Selbſtbeherrſchung erhalten werden kann, nähert dieſes Syſtem bei ſeinen ernſteſten Lehrern ſich ſehr dem der Apathie. Demokritos lehrte in dieſer Weiſe, ihm folgte ſpäter Epikuros, und auf den gleichen Gedanken führte Pyrrhon die ganze ſkeptiſche Schule.

Alle treueren Sokratiker erkennen den innern Werth der Tugend an, doch müſſen wir noch die einſeitige Anſicht der Apathie von der der lebendigen Tugend unterſcheiden.

Die niedrigſte unter dieſen Anſichten iſt die des Antiſthenes und der kyniſchen Schule, indem dieſe nur negativ gegen die Sinnenluſt ſprachen, Bedürfnißloſigkeit zum Ideal erhebend, und alſo eine Apathie ohne Anerkennung der inneren Würde. Höher wurde aber das Ideal der Apathie ausgebildet von der Megariſchen Schule, und beſonders von Zenon von Kittion

und ſeiner ſtoiſchen Schule. Denn dieſe faßten in der Apathie das eigenſte Ideal der griechiſchen Ethik in der ſtolzen Kraft ruhiger Selbſtbeherrſchung, welche frei von aller Leidenſchaft jeder Gemüthsbewegung überlegen bleibt.

Endlich die richtigſte und lebendigſte Entwickelung der Lehre iſt die der ἀρετὴ ἐν κινήσει, welche rein jeder Tugend eigenen innern Werth anerkennt. So wollten es Sokrates und Xenophon, und auf dieſem Wege führte Platon weiter. Allein dieſer eigentlich praktiſchen Ethik ſteht der Mangel der Anerkennung der perſönlichen Würde am beſtimmteſten im Wege. Es fehlt der ſelbſtſtändigen Tugendpflicht am Gegenſtand, und der Gegenſtand des Lobes bleibt nur die Kraft der Selbſtbeherrſchung. Daher wird dieſe Lehre faſt in allen Schulen nur auf die Apathie zurückgedrängt, welcher allein κατορθώματα der Stoiker gehören, während für allen poſitiven Gehalt des thätigen Lebens nur καθήκοντα bleiben. Eben ſo drängt dies die paſſiv urtheilenden nur auf die ἀταραξία zurück.

Was den Verlauf der Sokratiſchen Lehre in Dialektik und der ganzen theoretiſchen Philoſophie betrifft, ſo ſind die Richtungen des Antiſthenes und der kyniſchen Schule, des Eukleides nebſt ſeiner megariſchen Schule, des Pyrrhon zum Skepticismus und des Platon neben einander zu beachten.

Dabei iſt aber eigentlich ſchon von jetzt unſer Blick faſt nur auf Platon gerichtet, weil wir von den andern allen gar zu dürftige Nachrichten behalten haben, indeſſen wollen wir dies wenige voraus beſprechen, nur von Pyrrhon wird bequemer ſpäter bei den ſkeptiſchen Lehren die Rede ſein.

a. Antiſthenes und die Kyniker.

§. 53.

Antiſthenes, ein Athener, war anfangs Schüler des Gorgias, dann aber ein ſehr eifriger Anhänger des Sokrates. Ein tapferer Mann, wie es ſcheint ohne viel Talent, der ſich in warnenden und ſtrafenden Reden gefiel, und wohl mehr Freude an der Prahlerei mit einfacher Sitte und an einem auffallenden Aeußeren als an der Wahrheit hatte, weswegen man ihn und ſeine Schüler die Hunde nannte. Indeſſen bildete er doch eine einſeitige Anſicht der ſokratiſchen Ethik conſequent aus, und dies ſichert ihm durch die Nachfolge der Stoiker eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie. Er hielt ſich nemlich ganz an des Sokrates Spruch: Bedürfnißloſigkeit iſt göttlich, und am wenigſten bedürfen das gottähnlichſte. Daraus leitete er die Anforderung an Einfachheit der Sitte bis zur Rohheit ab, indem er der Natur gemäß zu leben (τὸ ζῆν κατὰ φύσιν) zum Geſetz machte, und in der Naturgemäßheit die Tugend fand. Damit gab er ſeiner kyniſchen Schule das Spielgeräth. Er lehrte (um Ol. 100) in Athen im Gymnaſium Kynoſarges.

Diogenes Laertes erzählt im ſechsten Buche von ihm und mehreren ſeiner Schüler. Daraus ſieht man, daß er vielerlei geſchrieben hat, aber das erzählte gewährt kein wiſſenſchaftliches Intereſſe. Die Kyniker ſollen nur die ethiſche Lehre anerkannt, alle phyſiſche und dialektiſche, Geometrie und Muſik dagegen verworfen haben*). Allein auch das ethiſche, was hier auf Antiſthenes Namen ausgeſprochen wird, enthält nur einige Gnomen, und iſt

*) l. 6, 103.

nicht von tieferer Bedeutung. So ſagte er nur, das höchſte Gut ſei, der Tugend gemäß leben, dieſe Tugend das einzig gute, das Laſter allein das böſe, alles andere gleichgültig, ohne daß wir ſehen, wie in der Ausführung der Lehre dieſes mit der Forderung, nichts zu bedürfen und der Natur gemäß zu leben, in Verbindung gebracht worden ſei *).

Cicero ſchreibt ihm einmal eine Schrift περὶ φύσεως zu, in welcher er Einen urſprünglichen Gott, aber viele Volksgottheiten gelehrt haben ſoll **). Was dieſe Behauptung ihm aber eigentlich bedeutet habe, ſehen wir nicht.

Endlich kommt bei Ariſtoteles eine Anführung in Rückſicht auf Antiſthenes Streit gegen die Dialektik vor, nach welcher er, wie Ariſtoteles ſagt, auf eine unbeholfene Weiſe, den Gebrauch der allgemeinen Begriffe beſtritten zu haben ſcheint. Nichts, läßt Ariſtoteles ihn ſagen, werde richtig ausgeſagt, als nur im einzelnen Verhältniß das Eine von Einem. So daß es keinen Widerſpruch und wohl auch keinen falſchen Satz gebe ***). Und an anderer Stelle: von dem Gegenſtand ſelbſt ſei keine Erklärung möglich, denn die Erklärung ſei ein Gedanke von weiterem Umfang, ſondern nur, von welcher Art

---

*) l. l. 104. τὸ τέλος εἶναι κατ' ἀρετὴν ζῆν.

**) de nat. deorum l. 1. c. 5. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum.

***) Metaph. l. 5. c. 29. Ἀντισθένης ὥετο εὐήθως, μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι, πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Gewiß meint auch Platon im Sophistes p. 251. mit dem ſchwerköpfigen Alten den Antiſthenes.

ein Gegenſtand ſei, laſſe ſich gelegentlich lehren, zum Beiſpiel was das Silber ſei, laſſe ſich nicht ſagen, wohl aber, daß es dem Zinn ähnlich ſei *).

Hier iſt die erſte Behauptung jedenfalls ſehr ungeſchickt, bei der zweiten aber fehlt der Zuſammenhang. Es könnte vielleicht ganz richtig nur die Unmöglichkeit der Definition eines einzelnen Dinges und die Nothwendigkeit unmittelbarer Merkmale gemeint ſein.

Nach einigen Anſpielungen bei Platon ſcheint er ſich in Schriften über die Sprache mit den allgemeinen Begriffen nicht haben zurecht finden zu können. Vergleichen wir nun dieſe Andeutungen mit der ſpäteren Logik der Stoiker, ſo wird wahrſcheinlich, daß Antiſthenes mit ſeinen Sätzen, die nur Eines von Einem ausſagen, wohl die Grundlage jener Lehre gegeben haben kann, worin mit Ueberſehung des quantitativen Unterſchiedes der Urtheilsformen alles Urtheilen und Schließen unbeholfen durch die ſingulären und die hypothetiſchen Formen begründet werden ſoll.

b. Ariſtippos und die Kyrenaiker.

§. 54.

Ariſtippos, ein reicher Jüngling aus Kyrene, kam nach Athen, um den Sokrates zu hören. Nachmals wurde er (um Ol. 100) der Lehrer der kyrenaiſchen Schule, indem er des Sokrates Lehre praktiſch einſeitig über den hedoniſtiſchen Grundgedanken, daß Vergnügen das un-

*) l. c. l. 8. c. 3. *ὅτι οὔκ ἐστι, τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον εἶναι λόγον μακρόν·) ἀλλὰ ποῖον μὲν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξεται, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν οὐ, ὅτι δὲ οἷον κασσίτερος.*

mittelbar Gute, Schmerz das unmittelbar Schlechte sei, ausbildete, wie Cicero sagt: atque ab Aristippo Cyrenaici, atque Annicerii omne bonum in voluptate posuerunt, virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis *).

Von der Ausführung dieser Lehren wissen wir genaueres fast nur durch Diogenes Laertes **), der aber in seiner gewohnten oberflächlichen und zerstreuten Weise erzählt. Die natürliche Charakterlosigkeit und der Leichtsinn dieser hedonistischen Lebensansicht erscheint in allen Ausführungen. Diogenes stellt die Lehren mehrerer Secten, der Kyrenaiker des Aristippos, der Schüler des Hegesias, des Annikeris und des Theodoros Atheos neben einander.

1. Aristippos scheint selbst nur ohne strengeren wissenschaftlichen Zusammenhang den allein unmittelbaren Werth des Vergnügens geltend gemacht, und damit die Forderung der Mäßigung in allen Dingen verbunden zu haben. Die Schüler, besonders sein Enkel, Aristippos Metrodidaktos, der Sohn und Schüler seiner Tochter Arete, werden wohl erst die Lehre systematischer geordnet haben. Diese verwechseln nun den sinnlichen Anfang von Lust und Begierde mit dem Ursprung unsrer Vorstellungen vom Guten und Schlechten. Darum lehren sie ***):

Das Vergnügen (ἡδονή) suchen wir, den Schmerz (πόνος) fliehen wir; Vergnügen ist der Zweck jedes lebendigen Wesens. Die Vergnügen sind theils körperliche

*) de officiis l. 3. c. 33.

**) l. 2, 65 seq.

***) Diog. L. l. 2, 86 seq.

(σωματικαὶ), theils geiſtige (ψυχικαὶ), aber die erſteren ſind die unmittelbaren und mächtigſten, gegen welche die anderen ſehr zurückſtehen. Dieſe Vergnügen haben allein unmittelbaren Werth; Reichthümer und Tugenden gelten nur, in wiefern ſie Vergnügen bringen. Vergnügen aber beſteht nicht etwa nur (wie Epikuros lehrte) in der Abweſenheit der Schmerzen (ἡδονὴ καταστηματική), die der ſchlafende auch hat, ſondern in bewegten Genüſſen (ἡδονὴ ἐν κινήσει). So iſt das Gute ſelbſt (τὸ τέλος) der einzelne Genuß (ἡδονὴ ἐν μέρει) und nicht die εὐδαιμονία, welche erſt aus dieſen Genüſſen zuſammengeſetzt wird, und nur durch ſie ihren Werth erhält; das Vergnügen ſelbſt aber iſt wohlgefällig und gut (ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν), wenn es gleich aus dem ſchändlichſten entſpringt.

Die εὐδαιμονία beſteht alſo in der Vereinigung aller Vergnügen und der Abweſenheit aller Schmerzen. Dieſe Vereinigung iſt aber ſchwer zu erhalten, darum bedürfen wir der Weisheit (φρόνησις) und jeder Tugend. Nichts iſt urſprünglich (φύσει) recht, ſchön oder häßlich (δίκαιον, ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν), ſondern nur nach Verordnung und Gewohnheit (νόμῳ καὶ ἔθει). Ein ehrbarer Mann (σπουδαῖος) thut daher nichts unſchickliches wegen des zu befürchtenden Schadens und um der Meinung willen.

So wird der Weiſe nicht immer im Vergnügen, der Thor nicht immer im Schmerz leben, aber der Weiſe doch mehr im Vergnügen. Denn alles, was auf Wahn (δόξα κενὴ) beruht, wie Leidenſchaft, Neid, Aberglaube, wird den Weiſen nicht treffen, wohl aber Trauer und Furcht, die natürlich entſtehen.

Ferner ſagt Diogenes, die Naturlehre verwarfen ſie (wie Sokrates), weil die Erkenntniß der Natur unerreichbar ſei, die logiſchen Unterſuchungen ſollen ſie

nach einigen ihres Nutzens wegen beibehalten, nach andern ebenfalls verworfen haben, denn um geschickt reden zu lernen, um Aberglauben und Todesfurcht von sich abzuhalten, lange die Einsicht in das Wesen des Guten und Bösen hin *).

Endlich wird bemerkt, daß sie, in Rücksicht der Erkenntniß auch ganz bei den Empfindungen geblieben seien. Nur die Empfindungen seien erkennbar, nicht die Ursachen derselben, daher bleiben unsre Urtheile nur an die Empfindungen gebunden **).

2. Die jüngeren Lehrer der kyrenaischen Schule änderten die Entwickelung der Lehre auf verschiedene Art.

Ein Schüler des Aristippos Metrodidaktos, Theodoros Atheos (Θεοδῶρος Ἄθεος), der aber nach Suidas auch den Bryson, den Zenon und den Pyrrhon, nach Diogenes den Annikeris gehört haben soll, und um Ol. 120 lehrte, hat nach Sextus Empiricus ***) die Lehre von der nur subjectiven Bedeutung der Empfindungsvorstellungen (mir kommt etwas süß vor, aber es ist nicht süß) mit Uebersehung der mathematischen Vorstellungen genauer zu der Lehre, daß wir nur Veränderungen in uns vorstellen, ausgebildet, weshalb Sextus sagt, daß er kein allgemeines κριτήριον der Wahrheit zugegeben habe, indem wir nur die Empfindungsvorstellungen besitzen, welche aber, verursacht durch dasselbe Ding, für verschiedene Menschen ganz verschieden ausfallen; so daß er hierin dem Pyrrhon nahe verwandt ist.

Die

*) Diog. L. l. 2, 91. Sext. Emp. adv. math. VII. 11, 15.

**) Diog. L. l. 2, 92. τά τε πάθη καταληπτά — οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται. Cicero acad. quaest. IV. c. 7. 46.

***) adv. math. l. 7. §. 191 seq.

Die Grundlehren der praktiſchen Philoſophie ſoll er nach Diogenes *) etwas ernſter als die früheren geordnet haben. Den unmittelbaren Werth (τὸ τέλος) fand er in der Freude (χάρα), den Unwerth in der Betrübniß (λύπη), ſo wie erſtere der Weisheit, die andere der Thorheit zu Theil werde. Gut ſeien Weisheit und Gerechtigkeit, böſe die entgegengeſetzten Eigenſchaften, Vergnügen (ἡδονή) und Schmerz (πόνος) aber ein mittleres (μέσον) zwiſchen beiden. Dies würde alſo conſequent eine auf Selbſtzufriedenheit geſtellte Lehre gegeben haben, allein er ſcheint ſich mehr darin gefallen zu haben, ſeine Schüler mit ethiſchen Paradoxen zu unterhalten. So ſagte er: Freundſchaft bedeute nichts, denn der Weiſe bedarf ihrer nicht und der Thor weiß ſie nicht zu brauchen. Der Weiſe wählt nicht den Tod fürs Vaterland, denn dem Nutzen der Thoren wird er ſeine Weisheit nicht opfern; ſein Vaterland iſt die Welt. Diebſtahl, Ehebruch, Tempelraub wird der Weiſe ſeiner Zeit begehen, denn keines von dieſen ſei an ſich (φύσει) ſchändlich, ſondern nur nach der gemeinen Meinung, welche doch einzig geordnet iſt, um die Thoren im Zaum zu halten.

Theodoros erhielt den Beinamen Atheos und ſeine Schüler den der Atheiſten, wie Plutarchos **) ſagt, weil ſie kein unvergängliches Weſen (ἄφθαρτον) für möglich hielten, ſonſt wohl auch, weil ſie gegen den gemeinen Volksglauben ſprachen, und wahrſcheinlich, weil ihr Leichtſinn die Religion ſo wenig ſchonte wie die Ethik.

3. Etwas ſpäter als dieſe leichtſinnigen Vertheidiger des Hedonismus lebte Hegeſias (Ἡγησίας), der dieſe

*) I. 2, 98.

**) adv. Stoicos T. II. p. 1075.

Lebensansicht von der trüben Seite auffaßte und in Alexandria lehrte, bis Ptolemaios ihm das Lehren verbot, weil er eine allzutrübselige Ansicht vom Menschenleben gab.

Seine Grundansicht ist die kyrenaische. Liebe, Freundschaft, Wohlthätigkeit gelten für sich nichts, sondern nur um ihres Nutzens willen. Der Weise sorge nur für sich selbst, denn kein anderer sei seiner Vorsorge werth. Aber die Empfindungen ließ er nicht als Quell der Wahrheit gelten, sondern forderte, daß man vernunftgemäß handele *). Daneben wird von ihm bemerkt, daß er alle Vergehen für verzeihlich erkläre, denn niemand sündige freiwillig, sondern ein jeder nur getrieben durch eine sinnliche Gemüthsbewegung, darum soll man niemand hassen, sondern ihn lieber zu erziehen suchen. Vorzüglich eigen ist ihm die Betrachtung, daß ein vollkommen vergnügtes Leben (εὐδαιμονία) nicht zu erhalten sei, denn dagegen stehen Krankheit und Unglück auf unvermeidliche Weise. Auch sei nichts seiner Natur nach angenehm oder unangenehm, sondern das erste nur durch den Reiz der Seltenheit oder Neuheit, das andere durch Ueberdruß. Armuth und Reichthum, Sklaverei und Freiheit, Adel und Gemeinheit, Ruhm und Schande sind in Beziehung auf den Genuß gleichgültig. Mag daher der Thor das Leben vorziehen, dem Weisen sind Leben und Tod gleichgültig. Folglich wird der Weise nicht sowohl das Gute suchen, als das Böse fliehen, und der letzte Zweck (τὸ τέλος) kann nur sein, schmerzlos und sorgenlos zu leben (τό μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς), welches nur durch Gleichgültigkeit gegen die acti-

*) ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν, τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν. Diog. l. l. 95.

ven Vergnügen, gegen Leben und Tod erhalten werden kann.

4. Annikeris endlich, der wahrscheinlich auch in Alexandria gelehrt hat, scheint nach den wenigen Sätzen, die Diogenes von ihm anführt *), die kyrenaische Lehre wieder einfach wie die ersten aber ernster ausgebildet zu haben. Diogenes sagt nemlich von ihm, daß, obgleich er auch das Vergnügen als τέλος voraussetzte, er doch den Werth der Freundschaft, der Liebe, der Ehrfurcht gegen die Eltern und der Vaterlandsliebe anerkannt und gelehrt habe, der Weise werde nichts um so weniger glücklich sein, wenn er bei wenigem Vergnügen für solche Dinge Mühe und Arbeit übernehme.

Kein ernster tieferer Denker wird bei der hedonistischen Lebensansicht stehen bleiben. In der beschränkten Oberflächlichkeit, welche diesen Lehren natürlich ist, sehen wir sie hier indessen nach allen Farben gezeichnet, froh, ironisch, trübselig, zuletzt den edleren Ansichten sich mehr annähernd. Aber bei keiner Darstellung ist der Einfluß des sokratischen Geistes ganz zu verkennen, denn wie verschieden gleich die Einzelnen die Gründe dafür angeben, so wird praktisch für das Leben selbst doch der höchste Werth der Tugend, wenn schon nur um ihrer Unentbehrlichkeit willen, anerkannt.

c. Eukleides von Megara und die Megariker.

§. 55.

Neben den genannten sind unter den ersten Sokratikern die megarische Schule des Eukleides (*Εὐ-*

*) l. l. 96. 97.

κλείδης) von Megara, die elische Schule des Phaidon (Φαίδων) von Elis, und die eretrische Schule des Menedemos (Μενέδημος) von Eretria zu nennen. Von diesen ist noch unangenehmer zu erzählen als von den vorigen, da die gebliebenen Nachrichten noch unbefriedigender sind. Nur bei den Megarikern können wir etwas verweilen, da wir von der Lehre der andern gar nichts wissen. Phaidon, der in Elis lehrte, ist ein unmittelbarer Schüler des Sokrates; seines Schülers Pleistanos Schüler ist Menedemos, der als angesehener Mann zu Eretria lebte und lehrte. Philosophisches wissen wir nichts von ihm, als daß er nur die einfachen (ἀξιώματα ἁπλᾶ) also kategorischen und bejahenden Urtheile gelten ließ, die verneinenden verwarf, und die andern nur für Zusammensetzungen erklärte *). Ja nach Simplicius werden diese einfachen Urtheile gar nur zu identischen, wie Mensch ist Mensch, weiß ist weiß **).

1. Eukleides war Schüler des Sokrates und Freund des Platon. In seiner Schule werden genannt Eubulides (Εὐβουλίδης) von Milet, Alexinos (Ἀλεξῖνος) von Elis, Euphantos (Εὔφαντος), Apollonios Kronos (Ἀπολλώνιος Κρόνος), Diodoros Kronos (Διόδωρος Κρόνος), Stilpon (Στίλπων) von Megara, Dryson oder Bryson (Βρύσων) Stilpons Sohn und Kleinomachos (Κλεινόμαχος), welche alle zwischen Ol. 95 und 120 lebten.

Aus den wenigen Andeutungen, die wir von der megarischen Lehre haben, ist doch, wie Spalding zuerst zeigte, klar, daß sie großentheils von den eleatischen Lehren ausgegangen ist. Von Eukleides erhellt dies

*) Diog. L. l. 2, 135.
**) in phys. Arist. p. 20.

aus dem einzigen Spruch, der uns von ihm geblieben iſt, auch wird erzählt, daß er vorzüglich den Parmenides ſtudirt habe, die folgenden finden wir aber beſonders mit Zenon's Dialektik beſchäftigt. Die ganze Schule hat den Namen der ſtreitſüchtigen, eriſtiſchen, erhalten, weil ſie vorherrſchend logiſche Streitigkeiten führten. Nur davon wird uns einzelnes erzählt, von ihrer praktiſchen Lehre kaum zwei Worte.

Von Eukleides hat nur Diogenes *) ein Paar Sätze.

Er ſagte: Eins iſt das Gute mit vielen Namen benannte; hier Weisheit, dort Gott, anderswo Vernunft und ſo weiter. Dem Guten entgegengeſetztes aber ließ er nicht gelten [1]).

Wie er aber dieſen eleatiſch klingenden praktiſchen Gedanken gebraucht habe, wiſſen wir nicht. Er mag vielleicht ſchon wie Stilpon dem ſtrengſten Syſtem der Apathie gefolgt ſein.

Außerdem macht Diogenes nur noch zwei logiſche Bemerkungen über ihn.

Die erſte iſt, daß er Beweiſe nicht in ihren Vorausſetzungen, ſondern nur in ihren Schlußſätzen angegriffen habe [2]). Eine Maxime offenbar des Streitſüchtigen, dem es nicht eben um die Wahrheit zu thun iſt.

Nach der andern erklärte Eukleides die Gleichniſſe für unbedeutend durch die oberflächliche Einwendung: ſie

---

*) l. 2, 106.

1) οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.

2) ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίοτατο, οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ καὶ ἐπιφοράν.

vergleichen entweder das ähnliche oder das unähnliche; im ersten Fall werde nicht ähnliches sondern vielmehr zweimal dasselbe gesagt, im andern Fall sei die Zusammenstellung überflüssig [3]).

2. Des Eukleides Schule scheint sich meist nur mit logischen Untersuchungen abgegeben zu haben, nur Stilpon wird auf eine ausgezeichnete Weise erwähnt.

Bei Eubulides läßt uns Diogenes von den bei den Sophisten, bei diesen Megarikern und bei einigen Stoikern so viel besprochenen Trugschlüssen reden, indem er gleichsam nur im Vorbeigehen *) erzählt, er habe viel mit Aristoteles gestritten, und ihm gehören folgende Trugschlüsse: der Lügner (ψευδόμενος), der Betrüger (διαλανθάνων), die Elektra, der Verhüllte (ἐγκεκαλυμμένος), der Haufenschluß (σωρείτης), der Gehörnte (κερατίνη) und der Kahlkopf (φαλακρός).

Dies ist aber schlecht aufgezählt, es sind nicht sieben sondern nur vier Arten Trugschlüsse, denn 1) der Lügner und der Betrüger, 2) Elektra und der Verhüllte, 3) der Haufenschluß und der Kahlkopf sind derselbe Schluß.

Denn der Lügner lautet: wenn jemand sagt, ich lüge, und er sagt die Wahrheit daran, so lügt er und lügt doch nicht, denn er sagt die Wahrheit. Und der Betrüger: wenn jemand sagt, ich betrüge, und sagt die Wahrheit daran, so betrügt er und betrügt doch nicht.

Ferner Elektra und der Verhüllte: kennst du diese Verhüllte? Nein. Kennst du die Elektra? Ja. Du widersprichst dir; diese Verhüllte ist Elektra.

---

3) καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν, ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι. καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον, ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

*) l. 2, 108.

Endlich der Soreites und Kahlkopf; der erſte zählt Waizenkörner zuſammen zum Haufen, der andere Haare vom Kopfe ab zum Kahlkopf.

Der Gehörnte bedeutet hier nicht das Dilemma als syllogismus cornutus, ſondern nach Diogenes l. 7, 187. den Trugſchluß: was du nicht verloren haſt, das haſt du noch? Ja. Hörner haſt du nicht verloren? Nein. Du haſt Hörner. Doch zweifelt Diogenes, ob wir dies Geſchenk dem Scharfſinn des Eubulides oder des Chryſippos zu danken haben.

Der Pſeudomenos kann unter allen dieſen Witzen immer als der beſte gelten, weil der Widerſpruch im Schlußſatz am einfachſten in die Vorausſetzungen gelegt iſt, auch hat er den Alten am meiſten zu thun gemacht. Wenn aber Tennemann ſagt, daß ſelbſt Ariſtoteles ihn für unauflöslich gehalten habe *), ſo thut er ihm zu viel. Es iſt ja nach Ariſtoteles ein ganz einfaches sophisma ignorationis elenchi **). Tennemann meint wohl die Stelle der Nikomachiſchen Ethik l. 7. c. 3. Aber dort wird dieſer ſophiſtiſche Spruch nur beiläufig bei der Betrachtung erwähnt, wie das gemeine Urtheil durch die Verbindung von Verneinungen in Schwierigkeiten verwickelt werden könne. Ariſtoteles kommt dort bei der Unterſcheidung von σωφροσύνη und ἐγκράτεια eigentlich nur auf den ſophiſtiſchen Satz, daß die Verbindung zweier Fehler zum Beiſpiel der ἀφροσύνη und ἀκρατία gelegentlich eine Tugend genannt werden könne. Denn wenn der thörichte ἀκρατὴς ſeiner Thorheit untreu wird, ſo thut er das nicht thörichte alſo das rechte. Ich bemerke dies hier genauer, weil ich behaupten muß, daß alle die Schwierig-

*) Geſch. d. Phil. B. 2. S. 145.

**) de elench. soph. c. 5. 4.

keiten und Spiele der Späteren mit den Trugschlüssen, wie besonders die des Chrysippos, hätten wegfallen müssen, wenn des Aristoteles Buch von dem sophistischen Elenchos von diesen gekannt gewesen wäre.

3. Philon und Diodoros haben etwas mehr als Aristoteles über das hypothetische Urtheil (ἀξιώμα συνημμένον) festgesetzt *), jedoch nichts genügendes. Philon unterscheidet vier Fälle: dieses Urtheil ist wahr, wenn Vordersatz und Nachsatz beide wahr oder beide falsch sind; es ist falsch, wenn der Vordersatz wahr, der Nachsatz falsch; viertens ist es wahr, wenn der Vordersatz falsch und der Nachsatz wahr. Z. B. für das erste, wenn es Tag ist, ist es hell, für das zweite, wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel, für das dritte, wenn es Tag ist, ist es Nacht; für das vierte, wenn die Erde fliegt, so existirt die Erde. Hier sind nach bloß logischer Wahrheit die drei ersten Regeln richtig, aber diese Betrachtungsweise selbst ist unzulänglich. Bei der Wahrheit oder Falschheit hypothetischer Urtheile kommt es zunächst nicht auf die Wahrheit oder Falschheit der Vordersätze und Nachsätze, sondern nur auf die Wahrheit oder Falschheit der Consequenz, der Abhängigkeit der Folge vom Grunde an. Dies sieht man an der Unzulänglichkeit der letzten Regel. Philon sah gar nicht auf den realen Zusammenhang von Grund und Folge, und erklärt daher jedes Urtheil für wahr, in welchem man einen wahren Satz unter eine beliebige wahre oder falsche Bedingung stellt. Z. B. ich weiß, daß morgen das Wetter schön bleibt, und sage dem Abreisenden, wenn du morgen bei uns bleibst, so bleibt das Wetter schön, so soll dieser Satz wahr sein. Nemlich eigentlich: bleibst du oder gehst du, das Wetter bleibt schön. Aber

*) Sext. Emp. adv. Logicos l. 2, 113. 114. 115.

nach Philons letzter Regel wäre dann auch der Satz wahr: wenn der Himmel morgen trübe iſt, ſo iſt er morgen heiter. Oder: ich weiß, daß dieſe Figur ein Kreis iſt, und ſage nach Philon wahr: wenn dieſe Figur ein Dreieck iſt, ſo iſt ſie rund. Dies giebt alſo eine ſchlechte Ordnung des Sprachgebrauchs. So wäre nach Philons Beiſpiel der Satz: wenn es Tag iſt, iſt es Nacht, nur bei Tage falſch, bei Nacht aber wahr. Diodoros ſcheint die Sache von einer andern Seite aufgefaßt und nur die Sätze mit wahrem Vorderſatz betrachtet zu haben. Hier verwirft er die beſonderen und läßt nur die allgemeinen gelten, bei denen nemlich der Nachſatz im allgemeinen gilt. Z. B. wenn es Tag iſt, ſo rede ich, iſt nach ihm falſch, denn zuweilen ſchweige ich auch bei Tage.

Außerdem führt Gellius *) einmal als eine Behauptung des Diodoros an, daß es keine zweideutigen Worte gebe, denn wer nur eins zu ſagen denke, der ſage auch nicht zweierlei oder mehrerlei. Wie nun aber dann, wenn der Sprechende beim zweideutigen Witzwort zweierlei neben einander denkt? Oder dann, wenn jemand im Oberſatz und Unterſatz eines Fehlſchluſſes zweierlei bei demſelben Worte denkt und doch meint, einen Schlußſatz folgern zu dürfen? Noch kommt vor, daß Philon und Diodoros ſich mit Beſtimmung des Begriffes vom möglichen be-

*) Noct. Att. XI. c. 12. Nullum inquit verbum est ambiguum: nec quisquam ambiguum dicit aut sentit; nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit. At quum ego, inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti; obscure magis dictum, quam ambigue videri debet. Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret; nemo autem duo vel plura dicit, qui se sentit unum dicere.

ſchäftigt haben *). Philon nimmt die Möglichkeit ſubjectiv, indem er auch das nicht wirkliche für möglich erklärt, deſſen Urſach vorhanden iſt, deren Wirkung aber durch äußere Hinderniſſe aufgehoben iſt. Diodoros dagegen nimmt die Beſtimmung objectiv und ſagt, da alles mit Nothwendigkeit erfolge, ſo ſei auch nur das wirkliche möglich.

Endlich finden wir den Diodoros auch mit der Zenoniſchen Lehre von der Unmöglichkeit der Bewegung beſchäftigt. Es ſcheint nur das auf ſeinen Namen erwähnt, was er zu den Zenoniſchen Sätzen zuſetzte, welches nicht von Erheblichkeit iſt. Er behandelte dabei die Hypotheſe des Leukippos, indem er die Atome ἀμέρη σώματα nannte **). Hier wird Tennemann recht haben, daß er dies nur zur Vervollſtändigung des Zenon that, der auf dieſe Hypotheſe noch keine Rückſicht nehmen konnte. Die dem Diodoros zugeſchriebenen Sätze gegen die Möglichkeit der Bewegung ſind folgende ***).

a) Man kann nur ſagen, ein Gegenſtand habe ſich bewegt, dies nehmen wir wahr, aber nicht er bewege ſich, denn dies iſt unmöglich.

Soll er ſich nemlich bewegen, ſo muß dies im Raume geſchehen, alſo entweder in dem, in dem er iſt, oder in dem, in dem er nicht iſt. Aber in dem Raume, in dem er iſt, ruht er; er müßte ſich alſo in dem bewegen, in dem er nicht iſt, dies iſt unmöglich.

---

*) Cicero de fato c. 7. 9. Alex. Aphrodis. nat. quaest. I. c. 14. Arist. de interpr. c. 9. metaph. l. 8. c. 3.

**) Stob. Ecl. phys. I. p. 310. 396. Euseb. praep. evang. XIV. c. 23. Sext. Emp. adv. phys. II, 85.

***) Sext. Emp. adv. phys. II. 86. 87. 112. 113 seq.

b) Er ſetzt Atome voraus und wendet darauf daſſelbe an. Der Raum, in dem ſie ſind, wird von ihnen erfüllt, in dieſem ruhen ſie alſo, und wo ſie nicht ſind, können ſie ſich doch nicht bewegen.

c) Er unterſcheidet κίνησις κατ' εἰλικρινείαν, Bewegung aller Theile, und κίνησις κατ' ἐπικράτειαν, theilweiſe Bewegung, wo einige Theile in Bewegung ſind und die andern erſt mit bewegen. Nun ſoll die erſtere nur aus der letzteren entſtehen können, indem ſich erſt einige Theile bewegen und nach und nach immer mehrere. Iſt alſo die theilweiſe Bewegung unmöglich, ſo iſt es auch die allgemeine. Dies beweiſt er dann, wie ſchon Sextos rügt, durch ein ſehr ſchlechtes Sophisma. Er ſagt: zwei Theile ſeien in Bewegung, ein dritter ruhender komme hinzu, ſo überwiegt die Bewegung, alle drei kommen in Bewegung, nun komme ein vierter, dann ein fünfter hinzu, immer bleibt Uebergewicht der Bewegung. So geht er bis zu 10000 fort, ſo daß 9998 Theile in Ruhe von zwei Theilen bewegt werden, welches unmöglich ſei.

Hier iſt willkührlich zuſammengezählt, und der Unterſchied der Geſchwindigkeiten nicht bedacht.

4. Stilpon war gewiß der ausgezeichnetſte unter dieſen megariſchen Lehrern, ſowohl ſeinem Charakter nach *), als in ſeiner Lehrerthätigkeit, welche aus ganz Griechenland die Schüler um ihn verſammelte **). Wir wiſſen aber ſo viel wie nichts von ihm.

In der Ethik muß er das ſtrengſte Syſtem der unerſchütterlichen Selbſtſtändigkeit oder Apathie vertheidigt haben, denn Seneca ***) ſagt einmal von ihm: hoc

*) Cicero de fato. c. 5.

**) Diog. L. l. 2, 113.

***) epist. 9.

obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos et illos interest. Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis cum illis commune est, sapientem se ipso esse contentum, sed tamen et amicum habere vult, et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

Dann erzählt Plutarchos *) von ihm, daß er gern dialektische Spiele getrieben habe, aber über seine Dialektik wissen wir nur sehr unvollkommenes. Diogenes **) sagt, er habe überhaupt die Gültigkeit der allgemeinen Begriffe abgeleugnet (ἀνῄρει τὰ εἴδη). Aber seine Beispiele beweisen das nicht, sondern sie spielen nur mit dem Unterschied zwischen Prädikat und Subject des Urtheils. Er sagte: „wenn jemand behauptet, ἄνθρωπον εἶναι, so spricht er von keinem Menschen, denn er nennt weder diesen noch jenen.“ Ganz richtig, denn kein Urtheil behauptet etwas, wenn das Subject nicht auf bestimmte Gegenstände hinweist. So auch: „der Kohl ist nicht dieser Kohlstrauch hier, denn Kohl gab es schon vor tausend Jahren; dies hier ist also nicht der Kohl.“ Hier ist ganz richtig der Begriff und die Vorstellung des einzelnen Dinges unterschieden. Eben so steht es mit den Beispielen bei Plutarchos, in denen Stilpon sagt, das Pferd und das laufende, der Mensch und das Gute seien nicht eins und dasselbe, denn auch Speisen und Arzeneien sind gut, Löwen und Hunde laufen. Wenn er aber darum wirklich behauptet hat, wie Plutarchos zuvor sagt, daß verschiedenes nicht von einander ausgesagt werden könne, so wiederholt er freilich nur jene unbeholfene Dialektik des

*) adv. Colotem p. 1119 seq.

**) l. 2, 119.

Antiſthenes, welche Simplicius *) im allgemeinen auch den Eretriſchen Philoſophen zuſchreibt, die nur identiſche einzelne Urtheile gelten ließen. Was indeſſen die früheren in dieſen Dingen ſelbſt geſagt haben, und was ihnen die ſpäteren nur folgernd beilegen, wird ſich wohl nicht beſtimmen laſſen. Wie leicht kann Stilpon unter dem Satz beim Plutarchos, *ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*, nur verſtanden haben, daß kein Ding von einem andern, ſondern nur Begriffe von Dingen ausgeſagt werden können, welches viel beſſer zu dem paßt, was Diogenes anführt. So wendet z. B. Simplicius die Sache ganz auf die andere Seite, indem er den Megarikern offenbar aus denſelben Vorausſetzungen ſchuld giebt, daß ſie alles in Begriffe verwandelt hätten, nach ihnen ſolle, da der gelehrte Sokrates und der weiße Sokrates doch verſchiedene Vorſtellungen ſeien, Sokrates ſelbſt eine abſtracte Vorſtellung werden **).

Nur dies ſcheint mir aus dieſen Angaben zu erhellen, daß in den logiſchen Unterſuchungen keiner von dieſen irgend den Ariſtoteles erreicht habe. Die megariſchen Lehrer ſcheinen mehr den logiſchen Unterſuchungen des Antiſthenes nachgegangen zu ſein, und ſo auf eine den Stoikern verwandte Weiſe die Entſcheidungen gegeben zu haben, wobei man nur die hypothetiſchen Urtheilsformen

---

*) in Arist. phys. p. 20.

**) in phys. Arist. p. 26. *διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι λαβόντες ὡς ἐνάργη πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταὐτὰ ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος.*

genauer beachtete. Chryſippos trifft hier wenigſtens mit Philon und Diodoros nahe zuſammen, wie wir dort genauer bemerken müſſen.

Drittes Kapitel.

Platon.

§. 56.

Platon, eigentlich Ariſtokles genannt, der Sohn des Ariſton und der Periktione, ſtammte von väterlicher Seite aus des Kodros, von mütterlicher Seite aus des Solon Geſchlecht. Er iſt geboren im dritten oder vierten Jahr der Ol. 87, und ſtarb im erſten der Ol. 108. Seinen früheſten philoſophiſchen Unterricht erhielt er durch Kratylos, einen Schüler des Herakleitos. Zwanzig Jahre alt kam er zu Sokrates, bei dem er acht Jahre bis zu deſſen Tode blieb. Dann ging er zu Eukleides nach Megara und weiter auf Reiſen. Er ging nach Unteritalien, Kyrene und Aegypten; von da nach Sicilien zurück, lernte dort den Pythagoreer Archytas und den Dion kennen, und ging von da wieder nach Athen.

Nun kannte er wohl neben Herakleitos, Anaxagoras und Sokrates alle andern wichtigen Vorarbeiten der griechiſchen Philoſophen, beſonders die eleatiſchen und die pythagoreiſchen; die letzteren durch Archytas, und beſonders wohl durch Schriften des Philolaos und des Lokrer Timaios.

So vorbereitet trat er als Lehrer in Athen auf und gründete die erſte eigentliche athenäiſche Philoſophenſchule, in der Geſtalt, wie dieſe Schulen ſich nachher bis zum Un-

tergang des griechiſchen Geiſtes erhalten haben, als feſtſtehende Anſtalten, an deren Spitze ein Vorſteher ſtand, den meiſt der Vorgänger ernannt hatte. Platon lehrte in der Akademie, einem buſchichten Gymnaſium der Vorſtadt; wie Diogenes Laertes den Eupolis ſagen läßt, in den Schattengängen des Heros Akademos. Darnach wird ſeine Schule die akademiſche genannt.

Platons Lebensplane hatten eine große Aehnlichkeit mit denen des Pythagoras. Er zeigt die gleiche Vorliebe für die ägyptiſchen Religionsanſichten und die Wirkſamkeit des Prieſterſtandes (wie beſonders das fünfte Buch der Politik und die Geſetze zeigen). Aber er nahm dabei auf den freien und eignen Geiſt ſeines Vaterlandes Rückſicht und beſchränkte ſein Unternehmen nur auf eine Lehranſtalt. Doch zeigen ſeine Reiſen nach Sicilien und ſein Verhältniß zu Dion und den beiden Dionyſios, ſo wie ſein eignes Wort im ſechsten Buche vom Staate, wie ſehr er wohl gewünſcht hätte, auch ſein politiſches Ideal ins Leben einführen zu können. Mit Noth entkam er den Gefahren des zweiten Verſuches, und blieb dann in Athen nur als Lehrer, ja ſelbſt in der Lehre ging er bedroht durch das Schickſal des Anaxagoras und Sokrates ſehr ſchonend mit dem Volke von Athen um.

§. 57.

Mit Platon, des Sokrates ausgezeichnetſten Schüler, kommen wir endlich zum erſtenmal an einen Mann, von dem uns noch ein großer ſchriftlicher Nachlaß geblieben iſt, über deſſen Lehre wir alſo genauer und ausführlicher urtheilen können. Bei genauerer Anſicht der Sache werden wir aber dieſes Urtheil nicht leicht finden. Da nun über dieſen Lehrer der Jahrtauſende weit mehr Bände ſchon geſchrieben ſind, als ich Seiten vorzulegen

denke, will ich gleich voraus meine Absicht bei dieser Mittheilung kurz aussprechen. Mir scheint, daß wir bei unserer schärferen Kenntniß der Natur der Abstractionen genauer als die früheren Platons eigne heitere und klare Weltansicht schildern können, ohne sie mit den Fehlern seiner späteren Schüler zu bemengen. Ich werde zu zeigen suchen, daß Platon durchaus treuer Sokratiker geblieben ist. Ungeachtet er sich mit allen philosophischen Versuchen seiner Zeit und der Vorzeit bekannt gemacht hatte, so war ihm doch die praktische Philosophie allein das Ziel der Lehre und der Inbegriff menschlicher Weisheit. Er bildete die praktische Philosophie und die Dialektik des Sokrates weiter fort. Sein Hauptverdienst ist dabei die Fortbildung der Dialektik. Platon nemlich fand zuerst die wahre Bedeutung der logischen Formen, der Denkformen in den allgemeinen Begriffen, aber er wußte sie noch nicht von den metaphysischen dialektischen Formen zu unterscheiden, und wurde dadurch dahin geführt, nur in der nothwendigen Erkenntniß Wahrheit anzuerkennen, und alle Erkenntniß des Einzelnen wirklichen (alle Erfahrung) als eine beschränkte sinnliche nur menschliche Vorstellungsweise zu verwerfen. Bei der Anwendung dessen blieb er aber ganz der Induction des Sokrates treu, er führte den Gedanken immer vom Leben in die Wissenschaft, suchte vom Leben aus die Unterordnung unter die Principien und stellte nie speculativ das Princip an die Spitze, um daraus die Lehre zu entwickeln. Er machte vielmehr dies zum Unterschied der mathematischen und philosophischen Lehre, daß die erstere von ersten Voraussetzungen ausgehe, aus denen sie die Lehre ableite, die andere aber nicht, indem sie mit ihren Betrachtungen erst gegen den Anfang hin strebe. Dadurch bleibt er denn auch in der Physik strenger Sokratiker, er hält wie Sokrates die wissenschaftliche

liche Erkenntniß der Natur der Dinge, dieſes göttlichen, dem Menſchen für unerreichbar, indem er mit Parmenides ſich hier immer nur auf dem Gebiet der Meinung, und nicht auf dem der nothwendigen Wahrheit befindet. Wer den Platon verſtehen will, muß wohl beachten, daß alle ſeine phyſiſchen Vorſtellungsarten der δόξα gehören, und die religionsphiloſophiſchen nur bildliche ſind, welche ſtets der Eikaſie anheimfallen.

Wollen wir uns nun mit ſeiner Lehre bekannt machen, ſo bieten uns ſeine Schriften einen großen Reichthum des Gehaltes, aber dabei eine ſchwierige Verbindung der Gedanken dar. Die Schwierigkeit wird größtentheils durch Platons eigenthümliche Anſicht von dem Werth ſchriftlicher Mittheilungen über philoſophiſche Gegenſtände veranlaßt. Er ſpricht ſich darüber am Ende des Phaidros beſtimmt aus. Schriftſtelleriſche Darſtellungen, ſagt er, können nie dem Ununterrichteten zum Erlernen dienen, ſondern nur dem ſchon Unterrichteten zur Erinnerung an das früher gedachte oder gelernte. Dem Unterricht ſelbſt dient nur die Unterweiſung durch das lebendige Wort. Dieſe ſeine Anſicht mag ihn wohl zu ſeiner der Mimendichtung ähnlichen geſprächsweiſen Darſtellung philoſophiſcher Betrachtungen beſtimmt haben, in welcher mehr dem Zuſchauer lebendige Gedankenbewegung gezeigt, als dem Leſer ein klarer Gedankenzuſammenhang mitgetheilt wird. So ſind viele ſeiner Geſpräche bewundernswürdige Kunſtwerke zur Anregung, Belebung und Bekräftigung des philoſophiſchen Gedanken, aber ſeltener werden ſie unmittelbar belehren, und eben darum auch des Lehrers eigene Meinung im Zuſammenhang nur dem zeigen, der vieles ſorgfältig zu vergleichen und Hauptlehren auszuſcheiden verſteht.

Platon hatte hier ganz recht, daß schriftliche Mittheilung allein nur wenig für den Lernenden fromme, indem das eigne Selbstdenken des Lernenden das meiste thun muß, und dieses Selbstdenken durch das lebendige Wort des mündlichen Unterrichtes leichter geweckt und geleitet werden kann. Besonders bleibt hier eine bloße systematische Aufstellung der Lehre für die Leitung des Selbstdenkens unwirksam. Aber dadurch ist dieser zerstreuten, gesprächsweisen schriftlichen Mittheilung der Gedanken noch nicht überall das Wort geredet. Sie kann, wie gesagt, lebendig anregend wirken, aber Platons großer Schüler Aristoteles beweist uns schon, daß es eine belehrendere schriftliche Behandlung dieser Lehren in der Zusammenstellung der Sache im ganzen Zusammenhange gebe. Wir werden viel sicherer und bestimmter von Aristoteles als von Platon lernen. Folgt nemlich der Lehrer der epagogischen, wie wir jetzt sagen, der kritischen Gedankenverbindung, so wird er auch schriftlich den selbstdenkenden Schüler mit Sicherheit führen, und dabei bringt die schriftliche Darstellung der ganzen Lehre dem Schüler den großen Vortheil, daß er das Ganze übersehen, beliebig zurückblicken und alle Theile unter einander vergleichen kann, während der mündliche Unterricht nur so vorübergehend die getrennten Theile zeigt. Zu Platons Zeit war aber überhaupt noch die mündliche Belehrung die vorherrschende. Ueber Mathematik scheinen sogar seine Schüler zuerst zusammenhängender geschrieben zu haben, und die geläufigere epagogische Behandlung der Gedanken ist erst durch ihn vorbereitet und durch die folgenden ausgebildet worden.

Hätte den Platon auch nicht die Rücksicht auf die Vorurtheile des Volkes bestimmt einen gewissen Mittelpunkt seiner Gotteslehre in dunklerem Hintergrund zu hal-

ten, ſo erklärt uns doch dieſe ſeine methodiſche Anſicht ſchon, daß ſein mündlicher Unterricht manche wiſſenſchaftlich beſtimmtere Lehren enthalten mußte, als ἄγραφα δόγματα, welche in den Geſprächen nicht ausgeführt ſind. Dies hat die Frage nach einem Unterſchied einer exoteriſchen und einer eſoteriſchen Platoniſchen Lehre, nach einer Geheimlehre des Platon veranlaßt. Allein ſo viel Aehnlichkeit ſein Unterſchied der νόησις und εἰκασία mit dem Pythagoreiſchen Unterſchied der ſymboliſchen und diexodiſchen Didaskalie hat, ſo iſt hier doch wohl nicht von eigentlicher Geheimlehre die Rede.

Hätte Platon einen ganz andern Ausſpruch der Lehre in ſeinem geheimen Unterricht als in ſeinen Schriften gehabt, ſo hätten die Schüler nach ſeinem Tode dieſe gewiß bekannt gemacht, oder es müßte ſich irgend ein Zeichen davon in Ariſtoteles Schriften finden. Mir aber ſcheint Ariſtoteles keine Meinung des Platon zu erwähnen, deren Ausſpruch oder Andeutung ſich nicht in den uns gebliebenen Schriften des Platon vorfände. Denn auch das, was Ariſtoteles in dem nicht erhaltenen Buch περὶ φιλοσοφίας oder περὶ τοῦ ἀγαθοῦ von Platons Lehre erzählt hat *), möchte der Hauptſache nach doch wohl in einigen Theilen der jetzt ſogenannten metaphyſiſchen Bücher enthalten ſein.

Aus den vorliegenden Urkunden werden wir alſo nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten eine treue Darſtellung von Platons Welt- und Lebensanſicht ableiten können.

Erſtens wird es nöthig ſein, die oft in ſeine Lehre tief eingreifende nur mythiſche bildliche Darſtellungsart als ſolche anzuerkennen, und von der reinen diexodiſchen zu

*) Simpl. in Ar. de anima p. 76. Suidas voc. ἀγαθοῦ δαίμονος.

unterscheiden. So werden wir z. B. den Timaios ganz zurückstellen und die Politeia emporheben müssen.

Hierzu kommt dann noch zweierlei, welches ebenfalls erschwert, des Meisters eigne Meinung aufzufinden. Nicht nur in den belebteren philosophischen Mimen sondern auch anderwärts spricht jeder Lehrer in seiner eigenen Weise und giebt seine Ausführungen, oft ohne daß Platon sie irgend bestreitet, oder anderwärts so, daß nur eine ironische Dialektik dagegen steht, die des Meisters Meinung unklarer läßt.

Auf einer andern Seite ist aber in den dialektischen Gesprächen auch klar, daß Platon selbst seinen dialektischen Standpunkt nach und nach ändert, und so stufenweis zum höheren fortführt, wobei es nicht so leicht ist, seine wahre letzte Ansicht zu errathen. So sind der Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Menon und Philebos in einer Reihe in Verbindung mit einander.

Hat man aber das Ganze erst einmal überschaut und sorgfältiger erwogen, so schwinden die Schwierigkeiten nach und nach. Wir finden, daß Platon, so wie er zur ernsteren Darstellung seiner eignen Ansichten fortschreitet, auch die zerstreutere mimische Behandlung nach und nach fast ganz verläßt, und nur noch eine unbedeutendere Gesprächsform beibehält. So werden wir von den vorherrschend ironisch-polemischen Mimen, wie Protagoras, Gorgias, Euthydemos, Hippias minor, zu reiner dialektischen fortgeführt, finden aber den sichern Widerhalt zuerst in denen, welche ruhiger belehrend bleiben. Daher werden für das Ganze seiner Welt- und Lebensansicht Phaidros, Symposion, Phaidon, Politeia und Nomoi die Stützen sein.

a. Platons Welt- und Lebensansicht.

§. 58.

Wer nun die dem Platon eigene Lehre darstellen will, wird auch noch nicht in die Entwickelung der besondern Theile der philosophischen Wissenschaften eingehen dürfen, denn so wie Platon es der philosophischen Staatswissenschaft unangemessen hielt, den Beschützern der Gesetze die besondern Vorschriften für das bürgerliche und das Straf-Recht auszuführen, und dies nicht ihrer eignen Einsicht zu überlassen, so scheinen ihm überall nur die großen Ansichten der Wahrheit des Philosophen würdig gewesen zu sein. Damit stimmt wenigstens, daß er da, wo er lange Reihen classificirter Begriffe in ihrer Unterordnung betrachtet, immer mit einer gegen die Sophisten gerichteten Ironie die Beispiele aus den gewöhnlichsten Gegenständen des Gewerbslebens nimmt.

Wer Platons eigne Ansicht schildern will, darf daher die Lehre nicht nach der neueren Sonderung philosophischer Disciplinen ordnen, so vielfach sich auch in Beziehung auf diese besondern Aufgaben seine Verdienste und Belehrungen nachweisen lassen. Als bestimmte Disciplinen hat er nur Ethik und Physik ausgeführt, aber rücksichtlich der Grundlagen der Lehren bleibt daneben noch viel großes hervorzuheben. Das wichtigste ist immer die Grundlage der Religionsphilosophie in den Lehren von Gott und von der Seele, die Anerkennung der selbstständigen Geisteswelt als der allein ewig wahren. Dadurch wird denn auch viel besonderes herbeigeführt.

Für die Seelenlehre hat er so bestimmt das Geistige vom Körperlichen getrennt; im Philebos (p. 35. Steph.) so bestimmt anerkannt, daß sinnliche Lust und Begierde

wohl körperlich angeregt werden, aber nur in der Seele leben. Eine Einsicht, welche noch allzu vielen der Unsern fehlt. Ganz vorzüglich dankt ihm die Lehre von der Erkenntniß die wichtige Nachweisung des Unterschiedes von Erfahrung, Mathematik und Philosophie, welche auf die Fortbildung der Wissenschaft sehr entschieden gewirkt hat, obgleich wenige den Unterschied scharf genug eingesehen haben.

Von hier aus ist dann auch vieles für die Logik zu erwähnen, wie er im Phaidros über die logischen Interessen der Redekunst und Dialektik verhandelt; im größeren Hippias das unbeholfene der nur beispielsweisen Behandlung allgemeiner Begriffe zeigt und manches ähnliche; vor allem aber wie er vorzüglich im Phaidon die Bedeutung des Prädicates im allgemeinen Urtheil und die Bedeutung der allgemeinen Regeln selbst nachweist.

Auch über Sprachlehre hat er im Theaitetos und Kratylos manches angeregt, doch hier der gebrauchten Methode wegen ohne viel Glück. Dagegen aber versetzen uns diese Gespräche, wie Kratylos und Euthydemos vorzüglich auf den Kampfplatz der Schulen der damaligen Zeit, der herakleitischen Sophisten, des Antisthenes, der Megariker über Sprache und Geltung der Begriffe, so wie Gorgias und Protagoras auf den Kampfplatz der Sophisten, der Kyrenaiker und anderer über die Lust und das Gute.

Uns scheint es nun das klarste mit der Nachweisung seiner Welt- und Lebensansicht im Großen anzufangen, anfangs noch abgesehen von den ihm eigenen Waffen der Dialektik, dann genauere Betrachtungen seiner Physik und Ethik und zuletzt seiner Dialektik folgen zu lassen. Denn Platon geht hier im Großen durchaus den erfindenden Gedankengang, und dem erfindenden Philosophen

erſcheint die Wahrheit ſelbſt immer früher als ihre dialektiſche Vertheidigung oder fälſchlich ſogenannte Begründung.

Platons Weltanſicht ſteht ſehr nahe bei derjenigen, welche in der neueren Schule Kant zuerſt lehrte, und deren Lehre wir den transſcendentalen Idealismus nennen.

Das Weſen der Dinge iſt nur in der Geiſteswelt des nothwendig wahren, ſchönen und guten. Die Körperwelt hat kein Weſen, ſondern entſpricht nur einer bildlichen menſchlichen untergeordneten Vorſtellung. Die vollendete Erkenntniß des Wahren und des Weſens iſt Eigenthum der göttlichen Vernunft, und dem Menſchen nur unvollkommen erreichbar. Dieſen Unterſchied der Erkenntniß des Weſens der Dinge (unſerer ewigen Wahrheit) und der menſchlichen Vorſtellung (unſerer endlichen Wahrheit) beſtimmt aber Platon nicht wie wir durch den Gegenſatz der unvollendbaren Geſetzlichkeit der Dinge (Naturerkenntniß) und der Ideen der Vollendung, des Abſoluten, ſondern nur durch den Gegenſatz der wandelbaren Sinnesanſchauung und des Unwandelbaren, nothwendigen, nur vom denkenden Geiſte zu erkennenden. In dieſem letzten bleibt ſeine Dialektik unvollkommen: im letzten Grunde, weil ſie die Beharrlichkeit der Weſen nicht von der Nothwendigkeit unterſcheidet, ſondern beide miteinander verwechſelt, weil beide unveränderlich ſind.

Wollen wir nun dieſes als Platoniſche Lehre nachweiſen und ausführen, ſo ſind ohne Streit die Bücher vom Staat das Hauptwerk, und wir ſetzen am klarſten das Ende des ſechsten Buches an die Spitze.

„Merke alſo, wie wir ſagen, daß dieſes zwei ſind und daß ſie herrſchen, das eine über das Geſchlecht und Gebiet des denkbaren, das andere über das ſichtbare, da-

mit du nicht, wenn ich ſage über den Himmel, meineſt ich wollte in Worten ſpielen. Alſo dieſe beiden Arten haſt du nun: das ſichtbare, das denkbare (ὁρατὸν, νοητόν)."

„So nimm nun wie von einer in zwei getheilten Linie die ungleichen Theile, und theile wieder jeden Theil nach demſelben Verhältniß, das Geſchlecht des ſichtbaren und das des denkbaren, ſo werden dir dieſe wie licht und dunkel gegen einander ſtehen. In dem ſichtbaren ſind Bilder der andere Theil. Ich meine die Bilder wie erſtens die Schatten und dann die Erſcheinungen im Waſſer und die ſich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden und alles dergleichen. Dann als den andern Abſchnitt ſetze das, dem dieſe gleichen, nemlich die Thiere bei uns und das ganze Gewächsreich und alle künſtliche Geräthe."

„Dieſe beiden Theile werden ſich nun unterſcheiden wie das δοξαστὸν gegen das γνωστὸν (wie Sache der Meinung und ſichere Erkenntniß), ſo das Bild gegen das, deſſen Bild es iſt. Betrachten wir nun eben ſo die Theilung des denkbaren. In dem einen Theile bedient ſich die Seele des vorhin abgeſchnittenen wie der Bilder, indem ſie genöthigt iſt ihre Unterſuchungen aus Vorausſetzungen nicht gegen den Anfang ſondern gegen das Ende hinzuleiten. Des andern aber von Vorausſetzung ausgehend gegen den Anfang ohne alle Vorausſetzung hin ohne irgend ein Bild, aus den Begriffen (εἴδος) ſelbſt und durch die Begriffe ihren Fortſchritt ordnend. Doch führen wir dies noch deutlicher aus. Du weißt, daß die, welche ſich mit der Meßkunſt und den Rechnungen und dergleichen abgeben, das Gerade und das Ungerade, die Geſtalten und die drei Arten der Winkel und was dem ſonſt verwandt iſt, in jeder Verfahrungsart vorausſetzend, nachdem ſie dies als wiſſend zu Grunde gelegt, keine Rechenſchaft weiter darüber weder ſich noch andern geben zu dürfen glauben, als ſei

dies ſchon allen deutlich, ſondern hievon beginnend gleich das weitere ausführen, und dann folgerecht bei dem anlangen, auf deſſen Unterſuchung ſie ausgegangen waren. Du weißt ferner, daß ſie ſich der ſichtbaren Geſtalten bedienen und immer auf dieſe ihre Reden beziehen, ohnerachtet ſie nicht von dieſen handeln, ſondern von jenem, dem dieſe gleichen; daß ſie für das Quadrat ſelbſt (τὸ αὐτὸ τὸ τετράγωνον) und für die Diagonale ſelbſt ihre Beweiſe führen, nicht um des willen, welches ſie zeichnen, und ſo auch ſonſt überall für dasjenige ſelbſt, was ſie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Waſſer giebt, deren ſie ſich zwar als Bilder bedienen, immer aber jenes ſelbſt zu erkennen trachten, was man durch die Denkkraft (διάνοια) erkennt."

„Dieſes alſo iſt eine Art des denkbaren, bei welcher die Seele aber genöthigt iſt, in der Unterſuchung ſich der Vorausſetzungen zu bedienen, nicht ſo, daß ſie zum Anfang zurückgeht, weil ſie ſich nemlich über die Vorausſetzungen hinauf nicht verſteigen kann, ſondern ſo, daß ſie ſich der Bilder bedient, welche ſelbſt den untern Dingen nachgebildet ſind, und zwar jener für dieſe, ſo wie ſie deutlich vorgeſtellt und abgeſondert worden. Dies gilt alſo die Geometrie und die ihr verwandten Wiſſenſchaften. So verſtehe denn auch, daß ich unter dem andern Theil des Denkbaren dasjenige meine, welches das Wort ſelbſt ergreift (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), indem es durch das Vermögen der Ueberlegung (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) Vorausſetzungen (ὑποθέσεις) macht, nicht als Anfänge, ſondern wahrhaft Vorausſetzungen (Unterſtellungen) als Einſchritte und Anlauf, damit es bis zum Aufhören aller Vorausſetzung an den Anfang von allem gelangend, dieſen ergreife, und dann wieder ſich an alles haltend, was mit jenem zuſammenhängt, zum Ende hinabſteige, ohne ſich

irgend eines sinnesanschaulichen (αἰσθητόν) zu bedienen, sondern der Begriff selbst, durch sich selbst in sich selbst, um in Begriffen zu endigen (ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη)."

„Wir sagen also, was durch die Wissenschaft des Verstandes (τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) von dem Seienden und Denkbaren erschaut werde (θεωρούμενον), sei sicherer (σαφέστερον) als das, was von den sogenannten Künsten (τεχνῶν) erkannt wird, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande (διανοίᾳ) und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daß sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus, so werden sie darin der Vernunft (νοῦς) nicht mächtig, obgleich diese Erkenntnisse unter ihrem Anfang zum Denkbaren gehören (καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Mathematischen Verstand (διάνοια) nennen wir also das Vermögen der Meßkunst und der ähnlichen Lehren, so daß διάνοια in der Mitte steht zwischen δόξα und νοῦς."

„Nun nimm noch die diesen vier Theilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die philosophirende Vernunft (νόησις) dem obersten, den mathematischen Verstand (διάνοια) dem zweiten, dem dritten aber weise die Meinung (πίστις) und dem vierten die bildliche Vorstellung (εἰκασία) zu, und ordne sie dir nach dem Verhältniß, daß so viel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit Theil hat, so viel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme."

Bemerken wir hier zuerst, wie Platon schon die philosophische Erkenntniß als Erkenntniß aus bloßen Begriffen, eben so wie wir, erklärt, und auch das eigenthümliche der mathematischen Erkenntniß nicht in die Grö-

ße, ſondern in die Anſchaulichkeit ihrer Schemata ſetzt. Bemerken wir ferner, wie er der mathematiſchen Erkenntniß die progreſſive ſynthetiſche Methode zuerkennt, der philoſophiſchen aber die regreſſive analytiſche.

Zugleich aber iſt ihm dieſe *νόησις* oder *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη* allein die *τὸ ὄν τε καὶ τὸ νοητὸν θεωρουμένη*, die allein das Seiende und das Denkbare erſchauende. So iſt in dieſem Ganzen die Unterſcheidung des *δοξαστὸν* und *γνωστὸν*, der *δόξα* und *ἐπιστήμη* das wichtigſte, ſich überall wieder anwendende. Schleiermacher überſetzt hier beſonders in *δόξα ἀληθὴς* ſehr gewandt mit Vorſtellung, richtige Vorſtellung. Aber *δόξα* für ſich iſt doch nicht unſer in Rückſicht auf wahr und falſch an ſich ganz unbeſtimmtes Vorſtellen, ſondern *δόξα* iſt immer, wie unſer Meinen, ein unſicheres wandelbares Fürwahrhalten. So ſehen wir es bei der Unterſcheidung von *δόξα ἀληθὴς* und *ἐπιστήμη* im Theaitetos und beſonders im Menon, wo die durch Uebung im Leben gewonnene richtige Anſicht der Dinge, wie ſie Geſchäftsmännern gehört, als *δόξα ἀληθὴς* der durch die wahre Erinnerung an das göttliche in uns gewonnenen *ἐπιστήμη* (der Einſicht) entgegengeſetzt wird. Eben ſo wird im Timaios (p. 29. C. Steph.) die ganze Erkenntniß der Raumwelt als *πίστις*, und auch *δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου* (p. 28. A.) als unſichere Meinung der ſichern Erkenntniß entgegengeſetzt, weil ſie nur eine abbildliche und nicht urbildliche Erkenntniß ſei.

Klar iſt, daß in der von uns angezogenen Stelle Platon eigentlich gegen Pythagoras für Parmenides entſcheidet, indem er die Wahrheit der mathematiſchen Dinge, die dem Pythagoras für die weſentliche galt, gegen die Unterſcheidung des Parmenides zurückſtellt, nach welcher nur noetiſch das Weſen und der Geiſt (*τὸ*

ὄν τε καὶ τὸ νοητὸν) erkannt wird, von allen andern nur unſichere Meinungen gelten.

So iſt die nothwendige mathematiſche Wahrheit als das dianoetiſche das verbindende zwiſchen der ſinnlichen Erkenntniß des Einzelnen und Wandelbaren und der nothwendigen alſo unveränderlichen noetiſchen Wahrheit.

Dieſe Lehre von der Unterſcheidung zwiſchen δοξαστὸν und γνωστὸν iſt diejenige, auf welche Platon die wiederholteſte und meiſte Mühe verwendet hat. Sie iſt das Hauptthema des Parmenides, Theaitetos, Sophiſtes, Politikos und Menon, ſie gilt im Gorgias mit, ihr Hauptſatz wird im fünften Buche vom Staate am Ende am genaueſten entwickelt, die ganze Lehre vom φιλόσοφος im ſechsten und ſiebenten Buche bleibt dabei, und das Ganze der Unterſcheidungen ſteht am ſchärfſten Buch ſieben p. 533. E. Die erſte Abtheilung iſt hier ἐπιστήμη, die zweite διάνοια, die dritte πίστις, die vierte εἰκασία. Die beiden erſten zuſammen werden νόησις, die beiden andern δόξα genannt. Die δόξα hat es mit der Entſtehung (γένεσις), die νόησις mit dem Sein (οὐσία) zu thun, und wie ſich Sein zur Entſtehung verhält, ſo verhält ſich νόησις zur δόξα, ἐπιστήμη zur πίστις, διάνοια zur εἰκασία.

§. 59.

Wie dem Platon nun hier das Sichtbare und Denkbare eigentlich gegen einander ſtehen, ſagt er uns gleich in der Fortſetzung des obigen im Anfang des ſiebenten Buches vom Staate.

„Denke dir Menſchen in einer unterirdiſchen Höhle, die längs der ganzen Höhle einen gegen das Licht offenen Zugang hat. Von Kind auf ſeien dieſe in der Höhle an Schenkeln und Hals ſo gefeſſelt, daß ſie immer an derſelben Stelle den Zugang hinter ſich nur vor ſich hin an die

Rückwand der Höhle ſehen können. Licht haben ſie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwiſchen den Gefangenen und dem Feuer gehe oben hær ein Weg, und längs dieſem eine Mauer, wie die Schranken, welche ſich Gaukler vor den Zuſchauern erbauen, um darüber hin ihre Kunſtſtücke zu zeigen. Längs dieſer Mauer tragen nun Menſchen Gefäße, Bildſäulen und anderes vorüber, welches über die Mauer herüber ragt. Einige von dieſen Menſchen reden dabei, andere ſchweigen. Dieſem Gemälde vergleiche die menſchliche Erkenntniß. Zuerſt werden ja doch dieſe Menſchen von ſich ſelbſt, von einander und von dem vorübergetragenen nichts ſehen als die Schatten an der Rückwand der Höhle. Da werden ſie alſo dieſe Schatten für die wahren Dinge ſelbſt halten, und wenn ſie durch den Wiederhall die Stimmen der Vorübergehenden hörten, meinen, nichts anderes rede, als die vorübergehenden Schatten.“

„Ferner wenn nun einer von dieſen entfeſſelt würde und nun genöthigt ſich umzudrehen und gegen das Licht zu ſehen, ſo daß das Licht ihm Schmerzen machte und der Glanz ihn, hinderte die Dinge recht zu erkennen, von denen er vorhin die Schatten ſah, und nun jemand ihn verſicherte, früher habe er nur nichtiges geſehen, jetzt dem Seienden näher und ihm mehr zugewendet ſehe er richtiger, würde jener da nicht meinen, was er früher geſehen, ſei doch wirklicher als was ihm nun gezeigt werde? Und wenn man ihn gar in das Licht ſelbſt zu ſehen nöthigte, ſo würden ihm wohl die Augen ſchmerzen, er würde fliehen und zu dem zurückkehren, was er anzuſehen im Stande iſt, feſt überzeugt, dies ſei weit gewiſſer, als das zuletzt gezeigte. Wenn ihn nun gar jemand gewaltſam den ſteilen Aufgang hinaufſchleppte und nicht los ließe, bis er in das Licht der Sonne blickte, wird er da nicht viel

Schmerzen haben, ſich ungern führen laſſen, und anfangs gar nichts ſehen von dem, was ihm nun für das wahre gegeben wird? Erſt würde er ſich gewöhnen müſſen, um das obere zu ſehen. Da würde er zuerſt am leichteſten Schatten erkennen, hernach die Bilder im Waſſer, dann erſt die Menſchen und die andern Dinge ſelbſt. Auch eben ſo würde er zuerſt den Himmel lieber bei Nacht betrachten und in das Mond- und Sternenlicht ſehen, als bei Tage in die Sonne und in ihr Licht. — Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne ſelbſt, nicht Bilder von ihr im Waſſer oder anderwärts, ſondern ſie ſelbſt an ihrer eigenen Stelle zu betrachten im Stande ſein. Und dann wird er finden, daß ſie es iſt, die alle Zeiten und Jahre ſchafft und alles ordnet in dem ſichtbaren Raume, und auch von dem, was ſie dort ſehen, gewiſſermaßen die Urſache iſt. — Nun wird er ſich glücklich preiſen über die neue Erkenntniß, und wenn ſeine Mitgefangenen gleich Ehre und Belohnungen für den beſtimmt hätten, der die Schatten am ſchärfſten ſah, ſich ihre Reihenfolge am beſten gemerkt hatte und am beſten vorherſagen konnte, was nun erſcheinen werde, ſo würde ihn doch nicht gelüſten wieder zurückzukehren, um an dieſer Weisheit von neuem Theil zu nehmen. Stiege er aber wieder hinunter, ſo würden ihm, der ſo plötzlich von der Sonne käme, die Augen voll Dunkelheit ſein, er würde ſobald nicht wieder die Schatten zu erkennen vermögen, ſo daß jene von ihm ſagen würden, er ſei mit verdorbenen Augen zurückgekommen und es lohne nicht, daß man verſuche hinauf zu kommen; ſondern man müſſe jeden, der ſie löſen und hinaufbringen wollte, umbringen, ſo wie man nur könne. Dieſes ganze Bild nun vergleiche der menſchlichen Erkenntniß. Wir ſetzen das Gebiet des Sichtbaren der Wohnung im Gefängniß gleich und den Schein des Feuers darin der Kraft der

Sonne; dem Aufſchwung der Seele in das Gebiet des Denkbaren (εἰς τὸν νοητὸν τόπον) aber das Hinaufſteigen und die Beſchauung der oberen Dinge. Gott mag wiſſen, ob dieſe meine Meinung richtig iſt; was ich indeſſen ſehe, das ſehe ich ſo, daß zuletzt unter allem erkennbaren (γνωστὸν) und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man ſie aber erblickt hat, ſie auch gleich dafür anerkannt wird, daß ſie für Alle die Urſache alles Richtigen und Schönen iſt, im Sichtbaren das Licht und deſſen Herrn erzeugend, im Denkbaren aber ſie allein als Herrſcherinn, Wahrheit und Vernunft hervorbringend, ſo daß dieſe ſehen muß, wer vernünftig handeln will, es ſei in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."

„Daher wird es uns ferner nach dem aufgeſtellten Bilde nicht wundern, wenn diejenigen, die bis hierher gekommen ſind, nicht Luſt haben, menſchliche Dinge zu betreiben, ſondern daß ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten. Es wird uns nicht wundern, wenn jemand von den göttlichen Anſchauungen (ἀπὸ θείων θεωριῶν) unter das menſchliche Elend verſetzt, ſich übel gebehrdet, und gar lächerlich erſcheint, bis er ſich an die dortige Finſterniß hinreichend gewöhnt hat."

§. 60.

So erfaſſen wir ohne alle dialektiſchen Schwierigkeiten Platons Grundanſicht für Welt und Wahrheit. Ihre geſchichtlichen Verhältniſſe wären nach Ariſtoteles Metaphyſik (das ſechſte Kapitel im erſten Buch) zu beſprechen, ohne die dialektiſchen Schwierigkeiten aber einfach nach den Worten des Diogenes Laertes: Platon verband des Herakleitos Lehre mit denen des Pythagoras und Sokrates. Ueber das ſinnliche philoſophirte er wie Herakleitos, über das denkbare wie Pythagoras,

über das politische wie Sokrates *). Wobei nur noch des Parmenides Name fehlt.

Platon benutzte alle Belehrungen der Vorzeit, um seine Ansicht zu vollenden, aber er blieb dabei im strengsten Sinne des Wortes Sokratiker, indem er die Lehren des Parmenides von dem Einen denkenden unveränderlichen als dem allein wahrhaft Seienden der Lehre des Sokrates unterwarf, die Wahrheit nur in dem ewig nothwendigen als dem Guten und Schönen anerkennend. Es ist eigentlich wie beim Eukleides von Megara der praktisch bestimmte eleatische Gedanke sein Grundgedanke von der Idee der Gottheit als der Idee des Guten. Aber für diesen gab er dem ganzen noetischen Theil der Lehre seine eigene Dialektik in der Lehre von der Bedeutung des Allgemeinen, der Begriffe, welche Lehre man seine Ideenllehre nennt.

Die Ausführung ist in Ethik und Politik reine Fortbildung der Sokratischen Lehre, um aber die Verbindung dessen mit den religions-philosophischen und physischen Lehren zu verstehen, müssen wir genauer beachten, wie Herakleitos, Parmenides und Pythagoras auf ihn gewirkt haben. Zuerst zeigt sich der Einfluß von des Herakleitos Lehre von dem ewigen Flusse aller Dinge (*πάντων ἀεὶ ῥεόντων*), da Platon aber damit die Lehre von dem Feuer als dem Einen nicht verband, sondern die Elemente als wandelbar anerkannte, so blieb ihm seine äußere Weltanschauung überhaupt ohne das, was Aristoteles nachher *ὕλη* nannte, oder das räumliche blieb ihm

*) I. 3, 8. *μίξιν ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν. τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ καθ' Ἡράκλειτον, τά τε νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει.*

ihm das körperliche ſelbſt. Nach des Ariſtoteles Worten: Platon meinte, von dem fließenden iſt keine Wiſſenſchaft möglich, wenn es alſo eine Wiſſenſchaft und eine gedachte Erkenntniß giebt, ſo müſſen andere bleibende Naturen ſein, verſchieden von dem ſinnlich erkannten *).

Dieſe Weſenloſigkeit der Raumwelt ſcheint für Platons Philoſophem entſcheidend wichtig. Nur dadurch konnte ſich ihm die Eikaſie ſo frei mythologiſch geſtalten. Er nimmt die ganzen phyſikaliſchen Weltanſichten nur als ſchwankende Meinungen, die ſich auf verſchiedene Weiſe ausführen laſſen. So hat er ſie denn wohl ſelbſt ganz verſchieden in den Bildern der Seelenwanderung am Ende des Phaidon, in dem Bilde des Sturzes ins Erdenleben im Phaidros, in dem Bilde des Weltgerichtes am Ende der Bücher vom Staate und endlich in dem Bilde der Weltordnung und Weltbelebung im Timaios gegeben.

Daher bleibt ihm denn für das Seiende ſelbſt (ὄντως ὄν) und das wahrhaft vorhandene als Nooumenon nur die Welt des Schönen und Guten, die Geiſteswelt und wir verſtehen, warum er dafür ſo vorherrſchend ſinnbildliche Vorſtellungen giebt, für die Wiſſenſchaft aber an die Stelle der Pythagoreiſchen Nachbildung (μίμησις) der Zahlen das Theil haben (μετέχειν) an den Begriffen ſetzen muß.

§. 61.

Dies iſt die Grundanſicht von der ſelbſtſtändigen Geiſteswelt als dem allein wahren Weſen der Dinge ſubjectiv der Erkenntnißweiſe nach. Wir müſſen daneben noch feſt-

*) Met. l. 13. c. 4. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας. οὐ γὰρ εἶναι ἐπιστήμην τῶν ῥεόντων.

ſtellen, wie Platon auch objectiv in der Weltanſchauung ſelbſt denſelben Gedanken feſtgehalten habe. Hier kann der Timaios leicht irre führen und auch manche Lehre in den Büchern über die Geſetze. Im Timaios giebt Platon pythagoreiſche Phantaſien über die Weltordnung der ſichtbaren Welt, er ſagt: Gott, der ewige Vater, habe die Raumwelt als ein Abbild gebildet, deſſen Urbild (παράδειγμα) das Schönſte, die Geiſteswelt ſei (p. 29. Steph.). Dies haben einige ſo verſtanden, als ob er unter Raumwelt die erſchaffene Welt meine, und unter den Urbildern nur die Gedanken Gottes verſtehe, nach denen er ordnete. Dies iſt aber gar kein platoniſcher Gedanke, ſondern dieſe ganze Darſtellung von dem bildenden Vater iſt nur eine bildliche Einkleidung ſeines wahren Gedankens. Ihm iſt die ſichtbare Welt immer, wie wir ſo eben ſahen, nur eine weſenloſe ſinnliche Vorſtellung der Menſchen, für den Menſchen aber ein Abbild des wahren Weſens der Dinge. So zeigt es das eben vorgeführte Bild, ſo zeigt es noch mehr (B. VII. vom Staate p. 529. Steph. u. f.) die gänzliche Geringſchätzung aller Erfahrungserkenntniß des Wirklichen, von der wir ſpäter genauer ſprechen werden; ja ſo zeigt es der ganze Zuſammenhang der platoniſchen Lehre.

Man könnte zwar beſonders noch die Lehre von den Göttern im zehnten Buch der Geſetze dagegen ſtellen, wo die Sonne als Gott verehrt wird, und bewieſen wird, daß alle Geſtirne Götter ſeien. Aber dabei müſſen wir an die Worte im Eingang des Timaios erinnern: ſchwer iſt es den Ordner und Vater des All zu finden, und dem, der ihn gefunden hat, unmöglich, vor allem Volk davon zu ſprechen *).

*) p. 28. C. Steph. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῖδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

In den Geſetzen bequemt ſich Platon nemlich offenbar zu den Volksvorſtellungen, ſetzt aber dort z. B. im zehnten Buch für die Unterrichteten ſchon als bekannt voraus, inwiefern Götter Körper haben können, da ja in den Körper eingeſchloſſen zu ſein nur das Schickſal der von dem Guten abgefallenen Seelen bleibt. Es verſteht ſich dort, ſo wie es in der Epinomis ausgeſprochen iſt, daß die Geſtirne ſeien die von den Göttern ſelbſt und nicht von Menſchenhand gemachten Götterbilder (*θεῶν εἰκόνες ὡς ἀγάλματα*) (p. 983. C. 984. A.). Ich belege dies nur noch mit zwei Hauptſtellen aus dem Timaios. Die erſte kommt bei der Entſtehung der Zeit vor (p. 37. E. Steph.): wenn wir das „war“ und „wird ſein“ dieſe Arten der erzeugten Zeit (*χρόνου γεγονότος εἴδη*) auf das ewige Weſen beziehen (*φέροντες ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν*), ſo verfahren wir unwiſſend. Unrichtig ſprechen wir nemlich von geweſen ſein, ſein und werden, denn der Wahrheit entſpricht nur das ſein allein. Von geweſen ſein und ſein werden kann nur im Verlauf des Werdens in der Zeit geſprochen werden; es ſind die zwei Formen der Veränderung. Das ewig unveränderliche aber iſt weder älter noch jünger, entſteht nicht jetzt und wird nicht einſt, durchaus nichts von dem wie das Entſtehen des ſinnlich erkannten veränderlichen kommt ihm zu. Denn alles dieſes ſind nur Arten der nach der Zahl umkreiſenden Zeit, welche das ewige nachbildet *).

---

*) *καὶ τό τ' ἦν, τό τ' ἔσται, χρόνον γεγονότος εἴδη φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν. οὐκ ὀρθῶς λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν, ἔστι τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἑστόν. τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως, οὔ-*

Die andere Stelle aber besagt (p. 52. B. Steph.) „Wir träumen mit offnen Augen, wenn wir sagen, alles Seiende (τὸ ὂν ἅπαν) sei an einem gewissen Orte (τόπῳ), und enthalte einen Raum (χώραν); was aber weder auf Erden noch im Himmel sei, sei nichts.“

Wie Platon sich nun das Verhältniß der Sinnenwelt zum wahren Wesen der Dinge dachte, scheint mir besonders durch Phaidros (p. 247. Steph.) und Phaidon deutlich zu werden. Das wahre Wesen der Dinge ist die selbstständige Geisteswelt, so wie sie nur von der reinen Vernunft denkend erkannt werden kann als das unveränderlich nothwendig wahre. Götter schauen mit sinnbefreitem Geiste das unsichtbare, gestaltlose, untastbare, die Gerechtigkeit und die σωφροσύνη selbst, die Welt des unsichtbaren, zu der des Menschen Seele gehört, und zu dieser göttlichen Erkenntniß kann auch die Menschenvernunft gelangen, wenn sie sich im reinen Denken läutert *). „Die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, sei es durch das Gesicht, das Gehör oder irgend einen andern Sinn (denn vermittelst des Leibes heißt vermittelst eines Sinnes etwas betrachten), wird dann von dem Leibe zu dem stets wandelbaren hingezogen, sie selbst schwankt und irrt und taumelt wie trunken, weil sie solches berührt. Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, geht sie zu dem reinen immer seienden, unsterblichen, sich stets gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets

---

τε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι ποτὲ, οὐδὲ γεγονέναι νῦν, οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι· τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν· ἀλλὰ χρόνον ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἶδη.

*) Symp. die Rede des Sokrates am Ende.

zu ihm, ſo lang ſie für ſich ſelbſt iſt. Dann hat ſie Ruhe von ihrem Irren, bleibt in Beziehung auf jenes immer ſich ſelbſt gleich, weil ſie ſolches berührt. Dieſer ihr Zuſtand wird eben Vernünftigkeit (φρόνησις) genannt *)"

Und dann ſagt er im ſechsten Buch vom Staat (p. 509. Steph.): „So wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen geſehen zu werden, ſondern auch Entſtehen, Wachsthum und Nahrung giebt, obgleich ſie nicht ſelbſt das Entſtehen iſt: ſo kommt auch dem Erkannten (τοῖς γιγνωσκομένοις) nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten, ſondern auch das Sein (τὸ εἶναι) und Weſen (οὐσία), da doch das Gute ſelbſt nicht das Sein iſt, ſondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt."

„Was alſo dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt, und dem Erkennenden das Vermögen giebt, iſt die Idee des Guten, welche die Urſach der Wiſſenſchaft (ἐπιστήμης) iſt und der Wahrheit, ſo wie dieſe durch die reine Vernunft (νοῦς) erkannt werden. Wie ſchön nun aber auch Erkenntniß und Wahrheit ſein mögen, wirſt du doch richtig ein anderes noch Schöneres denken. So wie wir Licht und Geſicht wohl für ſonnenverwandt, aber nicht für die Sonne halten, ſo ſind auch Erkenntniß und Wahrheit für dem Guten verwandt (ἀγαθοειδῆ), aber nicht für das Gute ſelbſt zu halten, ſondern die Beſchaffenheit des Guten iſt noch höher zu ſchätzen. Eine überſchwängliche Schönheit muß das haben, was Erkenntniß und Wahrheit hervorbringt und noch ſchöner iſt, als dieſe."

Dieſes Urſchöne und Gute führt alſo zu Gott der weltordnenden Vernunft und der Gedanke im Mittelpunkt ſeiner ganzen Lehre iſt dieſe Idee von Gott als der Idee des

*) Phaedo. p. 79. St.

Guten. Dafür weise ich besonders noch auf den Philebos hin. Dialektisch sind dort jene schon früher erwähnten vier Stufen der Abstraction abgemessen: das unbegrenzt viele (ἄπειρον), das begrenzende (τὸ πέρας), das durch Mischung dieser beiden entstehende begrenzte (οὐσία μίκτη καὶ γεγεννημένη) und die Ursach der Mischung (αἰτία τῆς συμμίξεως). Und dies wird angewandt zur Bestimmung dessen, was das Gute sei. Lust und Lebensreize (ἡδονὴ) sind nur ein unbegrenztes, welches erst durch Einsicht (φρόνησις) zum Guten eingegrenzt werden muß (p. 63. Steph.), so daß das Gute Schönheit, Ebenmaaß und Wahrheit in sich enthält. Die Ursach dieser Mischung ist aber die Vernunft (νοῦς), und diese als Beherrscherin der Welt. „Denn alle Weisen stimmen darin zusammen, recht um sich selbst zu verherrlichen, daß die Vernunft der König ist Himmels und der Erden." Zu sagen, daß Vernunft alles anordnet, ziemt dem, der den Weltbau und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaut, und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben *)." „Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohne ein eine königliche Seele und königliche Vernunft wegen der Kraft der Ursache **)."

Nur in diesem haben wir den Grundgedanken von Platons Weltansicht ohne sinnbildliche Verhüllungen.

§. 62.

Die Seele des Menschen ist kraft der Vernunft (νοῦς, τὸ λογιστικόν) in ihr unsterblich, unentstanden, aber durch überwältigende sinnliche Begierde aus der göttlichen Reinheit in dieses Erdenleben herabgestürzt, um durch den Rei-

*) p. 28. C. St.

**) p. 30. D.

nigungslauf der Seelenwanderung die göttliche Reinheit wieder zu erlangen *). Durch Denken kann ſie die Erinnerung an dieſes Göttliche in ihr, an das nothwendig wahre und gute wieder in ſich wecken. So wird der Todtenrichter nach dem Tode jeden zur Strafe oder Belohnung führen **). Wer aber durch Philoſophie und reine Liebe zu dem, in ſich den unveränderlichen Werth des Guten und Schönen tragenden, das Göttliche in ſich wieder geweckt hat, der wird zu den Göttern heimkehren ***).

Dieſe ganze Lehre vom Verhältniß der ſichtbaren Welt und vom Verhältniß des Menſchenlebens zum ewig wahren und göttlichen konnte Platon natürlich nur bildlich in Mythen ausführen, wie wir dieſe im Phaidros, am Ende des Gorgias, am Ende des Phaidon, am Ende der Politeia leſen, und ſo ſchließen ſich dieſe religionsphiloſophiſchen Dichtungen ſeinen philoſophiſchen Phantaſien an. Daß vorzüglich ſeine Phantaſien über die Seelenwanderung ihm ſelbſt nur als Dichtung galten, zeigt ſchon die gar nicht übereinſtimmende Erzählung an den verſchiedenen Stellen, im Phaidon bleibt der ganze Lauf der Seelenwanderung an der Erde, wogegen endlich im Timaios (p. 42. B. Steph.) die einzelnen Menſchenſeelen beſtimmten Sternen angehören, zu denen ſie ſich durch Selbſtbeherrſchung und Gerechtigkeit aufſchwingen ſollen.

Die Welt des wahrhaft Seienden iſt ihm alſo die Geiſteswelt der Seelen, welche alle gleicher Natur ſind †),

---

*) Tim. dritte Abhandlung. Rep. l. 10. p. 611. St. Phaidros die Rede des Sokrates.

**) Ende des Gorgias und der Bücher vom Staate.

***) Phaidros p. 249. Steph.

†) Phaedon. p. 93. B. *ἦ οὖν ἐστὶ τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ καιὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἐτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ*

unentſtanden, unaufhörlich, alſo ſtets gleich der Zahl nach *).

Wohl mit ſehr richtigem Gefühl hat Platon keinen Verſuch gemacht, die religiöſen Geheimniſſe durch ein myſtiſches Philoſophem zu enthüllen, und ſich hierin eine philoſophiſch höhere Weisheit anzumaßen. Im Hintergrund der mythiſchen Auffaſſung ſteht ihm nur der einfache Gedanke, daß das Erdenleben dem Menſchen ein Büßungszuſtand iſt, in welchem Unrecht und Gewaltthat vorwalten, weil die Seele des Menſchen ſich ſelbſt durch die Uebermacht ſinnlicher Begierden von der göttlichen Reinheit entfernt und ſo in dieſes Leben geſtürzt hat, aus deſſen Unvollkommenheiten ſie ſich ſelbſt wieder befreien ſoll durch Bekämpfung der niederen Begierden und die reine Liebe zur Weisheit, indem nach dieſem Leben ein Jeder empfangen wird, was ſein Leben werth war.

Die bildliche Ausführung dieſer Rede von dem Jenſeits ſchließt er dann immer weiter oder enger an die im griechiſchen Volke herkömmlichen Mythen vom Todtengericht und der Seelenwanderung an, und gefällt ſich nur etwas zu viel darin, dieſe mit phyſikaliſchen Phantaſien auszuſchmücken. Glänzend hell bleibt aber in jedem dieſer Mythen der herrſchende Gedanke der reine innere Werth der Tugend, das recht thun um ſein ſelbſt willen, und nicht wegen anderer Vortheile.

μᾶλλον, ἢ ἐπ' ἐλάττον καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν; οὐδ' ὁπωστιοῦν.

*) de republ. l. 10. p. 611. St.

b. Platons Ethik und Politik.

§. 63.

Platons eigenthümliche Ansichten in der Ethik und in der philosophischen Politik fließen ganz aus den Grundgedanken seiner Weltansicht.

Seiner ganzen Ethik schwebt das Ideal des *φιλόσοφος*, des Weisheitsfreundes, vor. Die Aufgabe des Philosophen ist, wie er im Phaidon lehrt, die Seele von den Banden des Leibes zu befreien und in der reinen Ausbildung der Einsicht sich zur Rückkehr zu den Göttern vorzubereiten. So wird der Grundgedanke religionsphilosophisch ausgesprochen die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*, Gott ähnlich zu werden *), sei das Streben des Philosophen. Denn weise ist nur Gott, dem Menschen ist es nur möglich im Streben nach der Weisheit zu leben**). Dafür wird nun die Lehre ausgeführt.

1) Die erste Forderung ist, daß der unveränderliche innere Werth des geistig Guten und Schönen emporgehoben, und die Tugend in keiner Unterordnung unter die Sinnenlust und nicht nur um ihres Nutzens willen gepriesen werde, so wie er dies im Protagoras, im Gorgias, im ersten und zweiten Buche vom Staat und am Ende des Philebos geltend macht.

2) Diese Tugend ist nun in der That nur Eine, und in der Weisheit gegründet. Dies wird für alle Formen

*) Theaet. p. 176. B.

**) Phaedr. p. 278. D. *τὸ μὲν σοφὸν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἐμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ, καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον, ἤ τι τοιοῦτον, μᾶλλόν γε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.*

der Tugend im Protagoras ausgeführt, für die Tapferkeit im besondern im Laches, für die σωφροσύνη im Charmides, rücksichtlich des ὅσιον im Euthyphron, am schärfsten aber in Rücksicht der Erhebung der Weisheit über die ganze Tugend im siebenten Buche vom Staate im Anfang.

3) Wer nun aber dies verstehen will, der muß vor allem Platon's Lehre von der Lehrbarkeit der Tugend einsehen, und um zu dieser Einsicht zu gelangen, der ganzen Lehre vom Gegensatz der δόξα und ἐπιστήμη folgen. Dafür muß im Zusammenhang die Lehre des Protagoras, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Menon und Philebos nachgesehen und auf das fünfte, sechste und siebente Buch vom Staate zurückgeführt werden.

Im Protagoras wird diese Lehre nur in Anklang gebracht, dann aber theils theoretisch, theils praktisch fortgesetzt. Theoretisch im Theaitetos und Menon, indem im Theaitetos der Unterschied der δόξα ἀληθής und ἐπιστήμη im allgemeinen aufgeführt, im Menon aber nachgewiesen wird, wie die höhere Einsicht, die ἐπιστήμη des Philosophen nur in der Erinnerung an das Göttliche in uns lebe. Eben so wird praktisch die Pfiffigkeit erwerbsüchtiger Sophisten im Sophistes und im Politikos die Lebensklugheit und Erfahrenheit der Statsmänner als unsichere δόξα, gegen die alleinige höhere Einsicht des Philosophen zurückgesetzt. Im Philebos wird ferner strenger gezeigt, wie das Gute schön, ebenmäßig und wahr hervorgebildet werde, indem die Vernunft (νοῦς) durch φρόνησις die ἡδονὰς beherrsche und ordne.

Alles dessen Wiederklang und deutlicherer Ausspruch findet sich dann im fünften, sechsten und siebenten Buche vom Staate.

4) Demgemäß entwickelt sich die Lehre von der Tugend selbst im vierten und siebenten Buche vom Staate.

In der Seele des Menſchen ſind drei Theile verbunden, die verſtändige Selbſtbeherrſchung (λογιστικόν), der Muth (θυμοειδές) und die Begierde (ἐπιθυμητικόν). Die verſtändige Selbſtbeherrſchung nun iſt das Göttliche in der Seele, welchem die Herrſchaft gebührt. Die Tugend aber beſteht in der Ausbildung der Seele unter dieſer Herrſchaft. So giebt die Unterordnung des Muthes unter den Verſtand die Tapferkeit, das zweite iſt dann die Mäßigung der Begierden, wodurch ſie in Einſtimmung und Zuſammenklang mit einander gebracht werden ſollen durch die Tugend der σωφροσύνη. Die höchſte Tugend iſt aber die Tugend des Verſtandes ſelbſt die Weisheit, welche erworben werden muß durch die philoſophiſche Erinnerung an das Göttliche in uns, in welcher die Seele jener alles beherrſchenden Idee des Guten ſich bewußt wird, durch die die ganze Tugend in die Weisheit aufgenommen wird.

Sind nun ſo der Seele Tapferkeit, Mäßigung und Weisheit gewonnen, ſo erhält in deren Vereinigung der Menſch zugleich die Vollendung der Tugend in der Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit beſteht in dieſer Harmonie des ganzen Lebens, wo jeder Theil das ſeinige bekommt in Unterordnung und Nebenordnung. Die Geſammtheit der Begierden, von der σωφροσύνη geordnet, wird durch die Kraft der Tapferkeit der Weisheit unterworfen, und ſo in der Seele die Herrſchaft der Idee des Guten hergeſtellt, der Idee der Gerechtigkeit gemäß.

Hier ſcheinen aber in den platoniſchen Schriften zwei Lücken der Lehre zu bleiben. Im vierten Buche nemlich läßt er ſich die drei Theile der Seele als bekannt zugeben, und ſtellt dabei eine ſchwierigere Lehre von dem Weſen der Seele, in welcher dieſe erſt nachgewieſen werden ſollen, in den Hintergrund. Dieſe Lehre findet ſich aber nirgends. Zweitens eben ſo ſteht es im ſechsten und ſiebenten Buch

mit der Lehre von der Idee des Guten, die er sich ebenfalls nur zugeben läßt mit der Hinweisung auf eine höhere Lehre, die ich ebenfalls vermisse. Dagegen kann man mir einwenden, daß diese beiden Lehren im Timaios nachgebracht seien, die erste ausführlich in der dritten Abhandlung, die andere in der ganzen Lehre von der Erschaffung der Weltseele in der ersten Abhandlung. Aber dies ist meinem Urtheil ganz zuwider. Die Mythen des Timaios schreibt er nur der δόξα zu, und hier in den Büchern vom Staate ist von der höchsten ἐπιστήμη, von der νοήσις die Rede. Es liegt dieses Räthsel wohl in dem, was er die Dialektik nennt. Denn im siebenten Buche vom Staate giebt er so genau an, wie die mathematischen Vorbereitungslehren für die Wächter der Gesetze beschaffen sein sollen, dann wird aber als der eigentliche Zweck des Unterrichtes die Dialektik darüber erhoben, und deren Erforschung diesen vom funfzigsten Jahre an zur Aufgabe des Lebens gemacht, allein von ihrem Inhalt und ihren Gebieten ist nichts näheres angegeben. Diese Dialektik ist ihm das, was wir Philosophie nennen im Unterschied von Erfahrungswissenschaft und Mathematik (l. 6. in fine) aber darüber, wie diese nun zu behandeln sei, finde ich nichts bestimmteres gesagt, als was jene Unterscheidung der Dialektik von der Redekunst im Phaidros *) enthält, wo er sie die Kunst der Unterscheidungen und Vergleichungen nennt und sagt, wenn er jemand fände, der das im Eins und dem Vielen gegründete einsehe, dem wolle er folgen nach den Fußstapfen, wie einem Gotte. Hier scheint also in eleatischer Weise ein Vertrauen auf eine höhere Einheitslehre angedeutet, die aber weder in seinen Schriften noch in den Ueberlieferungen seiner Schüler zu finden ist. Hinweisung

*) Phaidros p. 266.

darauf ſehe ich nur einmal im Timaios (p. 30. C.), wo er ſagt: demjenigen lebendigen Weſen, von welchem einzeln und der Art nach alle andern Theile ſind, wollen wir annehmen, habe er die Welt am ähnlichſten gemacht. Denn alle gedachten lebendigen Weſen enthält dieſes umfaſſend in ſich, wie dieſe Welt uns und alle ſichtbaren Thiere [1]).

Ein eigner pantheiſtiſcher Gedanke, den er doch ſonſt wohl nirgends feſthält. Es iſt derſelbe, unter welchem noch Leibnitz ſeine Gotteslehre ausgebildet hat, und der den Phantaſien der Neoplatoniker im Hintergrund ſteht.

5) Zu dieſer Tugend kann nur der *φιλόσοφος* gelangen (Phaidon p. 68. 69. St. und das ſechste Buch vom Staate p. 485 seq.). Denn um die Erinnerung des Göttlichen und ſomit die Tugend der Weisheit zu erringen, werden die Eigenſchaften des Philoſophen erfordert, welche in ausgezeichneten Talenten des Gedächtniſſes und der Ueberlegung in Verbindung mit ernſter Gemüthsart und geſunder Geiſteskraft beſtehen, und noch mit beſonderem Glücke ausgebildet werden müſſen, ſo daß nur eine beſondere Gunſt Gottes den Einzelnen zur Philoſophie führt, welche die Menge nie erlangen kann. Alle andern Tugenden aber beſtehen nur in und mit der Weisheit. Die Weisheit allein nimmt dem Philoſophen die Furcht vor dem Tode, jeder andere iſt daher nur aus Furcht tapfer, und eben ſo, wer ohne die weiſe Unterordnung aller Begierden in der Gerechtigkeit mäßig erſcheint, iſt nur durch Unmäßigkeit in einer Begierde mäßig in andern, ſo auch in Ungerech-

1) *οὔ δ' ἔστι τ'ἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, πάντων ὁμοιώτατον αὐτῷ εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.*

tigkeit theilweis gerecht. Nur dem Philoſophen kommt es zu, in dieſer Weisheit auch jede andere Tugend zu beſitzen.

Alle dieſes genau erwogen erkennen wir in dieſer platoniſchen Ethik die Idee, welche der ganzen griechiſchen Ethik vorſchwebend bleibt. Der Blick iſt nach unſerm Ausdruck nur auf die Ideale des Charakters gerichtet. Ihr wiſſenſchaftliches Princip iſt: die verſtändige Selbſtbeherrſchung ſoll gewonnen werden, und ſich durch die Weisheit der Idee des Guten unterwerfen. Aber was fordert dieſe Idee des Guten? Gerechtigkeit! und was fordert die Gerechtigkeit? daß ein jeder thue, was ſeines Berufes iſt (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν). Aber damit werden wir nur auf die untergeordneten ſinnlichen Bedürfniſſe und deren Befriedigung, auf die prima naturae der Stoiker zurückgewieſen, und gründen die Gerechtigkeit und σωφροσύνη nicht in der unveränderlichen nothwendigen Wahrheit. Es iſt nemlich hier die didaktiſche Grundidee der Ethik in der Idee der perſönlichen Würde noch nicht anerkannt, und darum die Idee des Guten eigentlich ohne einen unmittelbaren Gegenſtand. Außerdem iſt in der Lehre, daß nur der φιλόσοφος wahrhaft zur Tugend gelangen könne, die Hervorbildung des göttlichen im menſchlichen Bewußtſein fälſchlich verwechſelt mit der wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Einſicht. Hier wird das beſſere erſt in der chriſtlichen Lehre namentlich in der Lehre des Apoſtel Paulus von dem in der Liebe lebendig werdenden Glauben erkannt.

§. 64.

Ueber den Staat haben wir von Platon zwei große Werke, die Bücher vom Staate und die Bücher von den Geſetzen. Der Zweck iſt in beiden ein ganz verſchiedener.

Die Bücher vom Staate beſprechen gleichſam die philoſophiſche Staatslehre, die von den Geſetzen das, was wir etwa Politik der poſitiven Geſetzgebung nennen würden. Platons Idee der philoſophiſchen Staatslehre iſt aber von der neueren Auffaſſung der Aufgabe ſehr verſchieden. Ihm gilt es in der menſchlichen Geſellſchaft das Ideal der Tugend, ſo wie wir es eben geſchildert haben, zu verwirklichen.

Die Urſach, warum ſich die Menſchen in der Stadt vereinigen, liegt im Bedürfniß der Theilung der Arbeit. Jeder muß ſein eigenthümliches Geſchäft in der Geſellſchaft betreiben und zugetheilt erhalten, damit Allen wohl werde. Durch dieſe geſellſchaftliche Hülfe werden aber die Bequemlichkeiten vermehrt und auf das überflüſſige ausgedehnt. Dadurch werden Genußſucht und Prachtliebe die Habſucht reizen, und dann den Krieg herbeiführen. Daher bedürfen wir eines eigenen Standes der Krieger.

So vereinigen ſich drei Geſchlechter im Staate, erſtens das Geſchlecht der Gewerbsleute, nemlich der Bauern und Handwerker (*χρηματιστικὸν γένος τῶν γεωργῶν καὶ δημιουργῶν*), zweitens das Geſchlecht der Krieger, und drittens das Geſchlecht der Regierenden (*ἄρχοντες*), ſo daß die letzten beiden die Beſchützer und Wächter des Staates und ſeiner Geſetze werden ſollen (*ἐπικουρικὸν καὶ φυλακτικὸν γένος*). Dieſe drei entſprechen nun den drei Theilen der Seele, die Gewerbsleute dem *ἐπιθυμητικὸν*, die Krieger dem Muth, die Regierenden dem *λογιστικόν*. Daraus leitet ſich die Ordnung der Tugend und der Gerechtigkeit im Staate ab.

Den vollkommenſten Staat ſoll alſo in den Regierenden und durch dieſe die Herrſchertugend Weisheit beherrſchen, und folglich kann dieſer vollkommene Staat nur da beſtehen, wo die Philoſophen die Regenten, oder die Re-

genten Philosophen werden. Die Einrichtungen für den vollkommnen Staat werden also nicht in nach und nach zu bessernden Gesetzen über Kleidertracht, Zölle, Verträge (kurz über positives Recht, Polizei und einzelne Verwaltungsangelegenheiten,) bestehen, denn solche Verfügungen müssen der Weisheit der jedesmaligen Regierenden überlassen bleiben, sondern es kann nur darauf ankommen, die Erziehung der Regenten zur Weisheit zu ordnen. Da nun die Regierenden doch aus den Beschützern der Stadt hervorgehoben werden müssen, so bedürfen wir einzig der Einrichtungen, welche die Erziehung der Krieger zur Ausbildung der Tugend führen.

Dies bestimmt dann die Aufgabe, welche in den Büchern vom Staate besprochen werden soll, indem sie allein die philosophische Lehre vom Staate ist. Alle die Verwaltung, die Polizei und das positive Recht betreffenden Gegenstände können dagegen nur unsicher erfahrungsmäßig besprochen werden. Diese Lehren bringt Platon in den Büchern von den Gesetzen nach, indem er sich näher dem herkömmlichen anschmiegt mit einiger Weitschweifigkeit und vielen Digressionen, ohne jedoch seinen Grundgedanken untreu zu werden. Wir haben uns hier, um Platons Philosophem zu fassen, nur an die Bücher vom Staate anzuschließen.

Hier ist also die Aufgabe, die Krieger durch die Erziehung zur Tugend zu führen.

Streng sollen die Krieger durch Gymnastik und Musik zur Tapferkeit und Mäßigung erzogen werden. Daher darf in den Dichtersagen nur das Erhabene und Schöne und von den Göttern nur das Gute wahrhaft geschildert werden, auch darf das Gemüth sich nie mit dem häßlichen und unschönen belustigen wollen, folglich das Schauspiel wieder nur das Große und Schöne zeigen, und in der

Musik

Muſik dürfen keine weichlichen lydiſchen oder joniſchen Tonarten, keine vielſaitigen Inſtrumente oder Flöten, ſondern nur Leier, Zither und Pfeife nebſt den ernſten doriſchen und phrygiſchen Tonarten gehört werden. Bei reiferen Jahren ſoll dann für die Weisheit damit noch der Unterricht in der wahren Erkenntniß in Mathematik und Dialektik verbunden werden, und die letztere vom funfzigſten Jahre ein Ziel der eignen Erforſchung bleiben.

Doch nicht genug, daß ſo der Einzelne zur Tugend geführt werde, es muß auch der ganzen Geſellſchaft unmöglich gemacht werden, von der Gerechtigkeit abzuweichen, indem man den Kriegern die Habſucht und alle Art von Privatintereſſen unmöglich macht. Darum müſſen die Krieger an Mäßigkeit und einfache Sitte gewöhnt werden, dürfen kein Privateigenthum beſitzen, damit ſie weder arm noch reich werden können, ſondern es muß ihnen alles gemein ſein, ſo daß auch die Mädchen eben wie die Jünglinge erzogen, und keine Privatehen abgeſchloſſen werden, damit auch die Weiber und Kinder gemeinſam bleiben.

Dafür vertheilen die Regenten die Männer und Weiber, welche das geſetzliche Alter haben, alljährlich von neuem an einander; die geſunden Säuglinge und Mütter werden dann, jedoch ohne daß eine Mutter ihr Kind kennen darf, in einen eignen Tempel gebracht, in dem ſie zuſammen leben. Schwächliche Kinder ſollen an einen verborgenen Ort gebracht werden. Diejenigen, welche das geſetzliche Alter überſchritten haben, dürfen ſich dann beliebig mit einander verbinden, bekommen ſie dann aber noch Kinder, ſo ſollen dieſe ausgeſetzt werden.

Doch wollte Platon nicht völlige Kaſtenabſonderung der Stände, ſondern die Regenten ſollen unfähige Kinder der Krieger zu den Gewerbsleuten verſetzen und vorzügliche

Kinder der letzteren unter die Krieger und Regenten erheben. Auch sollen die Gewerbetreibenden nicht Knechte oder Sklaven sein, denn dieses giebt er nur als Folge des Verfalles in der Timarchie an. Allein wie das sonst geordnet sein solle, wird nicht gesagt.

Dies ist Platons Ideal des vollkommenen Staates. Er hielt es für ausführbar, wenn einmal ein junger Fürst den Versuch machen wollte (l. 6. p. 502.). Es enthält auch dem griechischen Leben gar nicht so fremdartiges, wie uns. Die Forderungen bleiben nahe an dem, was in Kreta und Sparta ausgeführt war, nur die Weibergemeinschaft ist eine ganz fremdartige Einrichtung. Diese ist denn auch am meisten gegen die Ausführbarkeit der ganzen Phantasie geltend gemacht worden um ihrer eigenen Unmöglichkeit willen. Dies scheint mir indessen nicht so. Wenn eine solche Einrichtung einmal durch religiösen Ernst der Sitte geschützt wäre, würde sie leicht erhalten werden können, wie manche Einrichtungen religiöser Schwärmer zeigen. Aber das bleibt freilich, daß der Athenäer Platon die geistige Schönheit des Familienlebens und die Familienliebe als die Wurzel aller geselligen Tugend nicht erkannte, wie der Makedonier Aristoteles. Der Hauptfehler im ganzen Entwurfe scheint mir in dem griechischen Vorurtheil zu liegen, daß es der Ehre eines freien Bürgers zuwider sei, bürgerliche Geschäfte zu treiben. Das Ganze ist doch nur eine Militairdespotie, welche den größten Theil des Volkes, nemlich alle arbeitenden Klassen, schwer drücken würde, da diese ja die Vortheile der angeordneten Erziehung nicht mit genössen. Dabei ist es schlimm, daß die obern Stände nur im elenden Kriege ihren Zweck finden, und auch die Krieger bleiben einem harten Zwang durch die willkührliche Macht der Regenten unterworfen.

Demungeachtet ſtellt uns Platon hier in ſeiner Idee der Herrſchaft der Weisheit über die menſchliche Geſellſchaft ein hohes aber menſchlich erreichbares Ideal auf, deſſen Bedeutung ſpätere Zeiten verſtehen lernen werden, welche das ärmliche öffentliche Leben der europäiſchen Völker mit ihrer Habſucht, ihrem Krämergeiſt, ihren Fabriken und ihrem Kolonialwaaren-Handel in ſeiner Verwerflichkeit werden erkennen lernen.

Immer wird es in der Geſchichte der Staatslehre ſehr merkwürdig bleiben, wie Platon in der Lehre von den drei Ständen, eigentlich mit Nähr-, Wehr- und Lehrſtand, die drei großen Aufgaben aller Staatskunſt, die techniſche nemlich des Gewerbslebens unter dem Geſetz der Theilung der Arbeit, die politiſche der Staatsordnung unter dem Hauptintereſſe des Krieges (bei der jetzigen niedrigen Stufe der Ausbildung des Völkerlebens) und die litterariſche der Geiſtesbildung ſelbſt für Wiſſenſchaft, Religion und Gerechtigkeit ſo richtig unter und nebengeordnet hat, eigentlich zum Ideal eines kriegeriſchen Prieſterreiches, denn was iſt ſein herrſchender Philoſophos anders als der wahre Prieſter. Ueberhaupt ſcheint Platon hier in vielem von der ägyptiſchen Ordnung der Dinge geleitet worden zu ſein. Seine Emporhebung der betrachtenden Lebensweiſe, welche den Regenten als Philoſophen vorgeſchrieben wird, läßt ſeine Regenten als Prieſter aus einer Kriegerkaſte hervortreten, und die andern Stände müſſen doch auch annäherungsweiſe als untergeordnete Kaſten gedacht werden.

§. 65.

Dies iſt die Lehre vom erſten bis ſiebenten Buche vom Staate, dann fährt Platon aber fort im achten und neunten mit gehaltreichen Betrachtungen über das allmäh-

liche Verderben der Staaten, und den analogen Unterschied verderbter Charaktere der Einzelnen. Hier sind die Grundgedanken folgende: Wenn in der ἀριστοκρατία oder βασιλεία des vollkommensten Staates (l. 4. in fine) die Nachkommen der Regierenden schwächer werden nach dem Willen des Schicksals, so werden sie von der Strenge der Erziehung nachlassen, nicht mehr fähig sein Philosophen zu werden, in Gymnastik und Musik der Weichlichkeit nachgeben. Dadurch wird Habsucht einreißen und mit Streitsucht und Ehrgeiz den Staat verderben, indem die Regierenden sich die Gewerbsstände als Knechte unterwerfen. So ist die erste Entartung die der kretensischen und lakedämonischen Verfassung, welche Timokratie oder Timarchie genannt werden könnte. Es wird nemlich hier die Ruhe der philosophischen Ausbildung verschwinden und die Unruhe des θυμὸς zur Herrschaft gelangen. Viel gutes wird sich noch erhalten, aber Ehrgeiz und Kriegslust wird die Jünglinge überwältigen, die dadurch dann im Alter auch zur Habsucht und Geldgier verleitet werden. Daher ist der weitere Verfall vorbereitet im Uebergang zur Oligarchie, in welcher der Reichthum entscheidet und die Stände nach der Schatzung einander untergeordnet werden. Wo nun aber der Reichthum entscheidet, da werden die Geschäfte bis zur Regierung nicht nach der Bildung dafür, sondern nur nach dem Gelde, das einer besitzt, vertheilt; das Volk theilt sich in zwei Partheien, die Reichen und die Armen, es entstehen Bettler und Diebsgesindel. Diese ganze Verfassung ist eigentlich die geizige, in welcher das ἐπιθυμητικὸν sich Verstand und Muth unterworfen hat. Indem nun der Geiz, von schlechter Gewinnsucht getrieben, die Unbesonnenheit begünstigt, werden auch viele der besseren unter die Armen gedrängt, so daß diese endlich gegen die Oligarchen Gewalt brauchen und so die

Demokratie herbeiführen. Aber in dieser herrschen wandelbar die unsteten Begierden, und Gesetzlosigkeit als Freiheit wird ihr eigenthümliches. Keine feste Ordnung der Herrschaft oder des Gehorsams kann sich hier bilden, bis ein vom Volke begünstigter sich der Kriegsgewalt bemächtigt, alles blindlings seiner Gewalt unterwirft, und so in der Tyrannis die entartetste aller Staatsverfassungen herbeiführt.

c. Platon's Physik.

§. 66.

Zwei Dinge sind es vorzüglich, in denen, wie mir scheint, Platon im großen von den meisten falsch beurtheilt worden ist, ich meine die Naturphilosophie und die Dialektik. Viele setzen bei ihm voraus eine verborgene Kunst dialektischer Weisheit, welche wohl von den Unsrigen noch nicht recht erkannt sei. Aber der große Lehrer ist unschuldig an diesen Mißdeutungen, durch welche die Späteren sich haben in dialektische Schwärmerei und die trockne Spitzfindigkeit der spekulativen Metaphysik verleiten lassen. Platon hat hier immer nur den innern Werth der Einsicht über die zufälligen Anpreisungen ihres Nutzens erhoben und die freie und strenge Erforschung der nothwendigen Wahrheit (γνῶσις, ἐπιστήμη), welche dem φιλόσοφος zieme, über die bloße Lebenserfahrung und Geschäftsausbildung des σοφίστης und gewöhnlichen πολιτικὸς, über die δόξα ἀληθὴς erhoben. Viele schreiben ihm eine tiefe und geheimnißvolle Naturphilosophie zu, Platon macht aber an diese gar keine Ansprüche, sondern behandelt die Naturwissenschaften mit großer Geringschätzung als Meinungen über das Wandelbare im Gegensatz gegen die Einsicht in die nothwendige Wahrheit. Daher hält er

die Mathematik sehr hoch, verwirft aber dagegen die Erfahrung als Kenntniß des sichtbaren gänzlich. Seine Ansicht dessen ist im siebenten Buche vom Staate (p. 522 seq. Steph.) genau ausgeführt. Er erhebt zuerst als zur wahren Einsicht leitend und als Bildungsmittel philosophischer Gesinnung die reine Zahlenlehre, Geometrie und Stereometrie wegen ihrer nothwendigen Wahrheit über alle anwendenden Künste, dann spricht er noch ausführlicher von der Sternkunde und Tonkunst in gleicher Weise. „Jene bunten Bilder am Himmel sind zwar unter dem Sichtbaren das beste und vollkommenste, aber da sie doch sichtbar sind, bleiben sie weit hinter dem wahrhaften zurück, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist (τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς) sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegen einander bewegen und darin fortführen, welches alles nur mit dem Verstande (λόγῳ καὶ διανοίᾳ) zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht.“ Noch härter verwirft er dann die Tonkunst der Ausübung nach, „das Lauschen des Ohres bei dem Spannen der Saiten, überhaupt jene Guten, welche die Saiten ängstigen und quälen und auf den Wirbeln spannen“, gegen die Harmonik als Zahlenlehre.

So verstehen wir wohl voraus, daß die physikalischen Gegenstände ihm immer nur als Unterlage von mythologischen Ausführungen seiner Gedanken dienen. Und dies sagt er denn auch selbst, indem er gleich in der Fortsetzung des eben angeführten (p. 534.) die Meinung (δόξα) eben so der Wissenschaft (ἐπιστήμη) wie die bildliche Vorstellungsart (εἰκασία) dem mathematischen Verstande (διάνοια) gegenüber stellt. Ganz in Uebereinstimmung hiermit finden wir denn auch alle seine physikalischen Lehren in religionsphilosophischen Mythen gegeben. Es können hier

nemlich nur die Lehren mit aſtronomiſchen Vorſtellungen genannt werden, denn andere phyſikaliſche Lehren kommen davon unabhängig nicht vor. Es wären der Mythos im Politikos (p. 270 seq. Steph.), der offenbar nur ein politiſches Bild gewährt, dann die oben erwähnten Mythen im Phaidros, Phaidon, Politeia und Timaios zu berückſichtigen.

Das zehnte Buch der Geſetze brauchen wir nicht beſonders zu vergleichen, da die Vorſtellungen von der Seele als dem urſprünglich bewegenden, von der Göttlichkeit der freien Kreisbewegung und von der allwaltenden Idee des Guten in der Vorſehung auch ſonſt von Platon hervorgehoben ſind. Der ſchlecht geſchriebene Anhang Epinomis enthält hingegen nur, möchte ich ſagen, philolaiſche Reminiscenzen, er iſt nur pythagoreiſch, da er die Erhebung der Dialektik über die Mathematik ganz vergeſſen hat. Uebrigens kann ich Aſt nicht beiſtimmen, daß das Einzelne darin unplatoniſch ſei. Die Lehre von den fünf Elementen iſt mit dem zweiten Theil des Timaios nicht im Widerſpruch, und ſelbſt die Geiſterlehre mit ihren Erd-, Waſſer-, Luft-, Aether- und Feuergeiſtern wird der platoniſchen ſehr nahe gefunden werden, wenn man den Timaios mit den Geſpenſtern im Phaidon zuſammennimmt. Die Zeugniſſe der Alten genügen wohl, um dieſen Anhang für Zuthat des Philippos von Opus zu erklären, ſonſt, meine ich, Platon hätte im Alter wohl auch einmal ſo ſchreiben können.

Die aſtronomiſch kühnſte Sage iſt die im Politikos. Gott führt zeitenweis die Welt in ihrem Umſchwung, dann zieht er aber ſeine Kraft zurück und nun wirft ſich der Umſchwung in die umgekehrte Richtung, und die Zeiten laufen rückwärts, wodurch aber nach und nach alles Leben erliſcht. Darauf ſtellt Gott den richtigen Umſchwung wie-

der her, zieht aber nachher seine und aller Götter Hülfe wieder zurück, so daß die Welt wieder sich selbst überlassen bleibt. Nun hat sie viel Herrliches und Schönes von ihrem Erzeuger empfangen, aber dabei ist sie doch auch des körperlichen theilhaft. So lange sie daher dem ersten treu bleibt, werden ihre Sachen gut gehen, so wie aber ihr nach und nach die Erinnerung der göttlichen Leitung verlischt, werden die Zeiten sich in das Verderben verlieren.

Dies haben nun manche wirklich für Andeutung von Perioden des Weltverlaufs genommen, und die Vorstellung von dem körperlichen Antheil der Welt, welcher das Böse bringt, hat wohl mit auf die gewirkt, welche Gott gegenüber die Materie als die Ursach des Bösen ansahen. Ich bin aber überzeugt, daß Platon eben so wenig je meinte, einst seien die Menschen, wie hier erzählt wird, als Greise aus der Erde gewachsen, dann rückwärts zu Männern, Jünglingen, Knaben, Kindern geworden und als kleine Kinder vergangen, als es ihm Ernst war mit jener Sage, die er dem Aristophanes in den Mund legt, daß die Menschen einst Kugeln mit vier Händen und vier Beinen gewesen seien, ehe Apollon sie in männliche und weibliche Hälften gespalten habe; sondern das ganze Bild hat offenbar nur die politische Bedeutung: nicht, wie die Sage vom Zeitalter des Kronos spricht, sind jetzt Götter die Hüter der Menschen, sondern nun, wie unter der Herrschaft des Zeus, sind die Menschen sich selbst überlassen. So werden denn ihre Angelegenheiten gut gehen, wenn sie durch die Erinnerung an das Göttliche in ihrer Seele zur wahrhaften Erkenntniß gelangen und dies ihre Regenten verstehen, aber zum Verderben werden sie sich selbst führen, wenn sie den sinnlichen Begierden und Leidenschaften die Herrschaft geben. Diesen Mythos können wir für das physische gar nicht in Anspruch nehmen. Eben

ſo muß ich über die verwandte Stelle im achten Buche vom Staate p. 546. St. urtheilen, welche ich im Anhange genauer behandle.

Die Erzählung im Phaidros iſt religionsphiloſophiſch die umfaſſendſte, indem ſie in einem Gemälde den Abfall des Menſchen vom Guten und die Wiedererlangung der göttlichen Reinheit unter den Bildern der Seelenwanderung zuſammenfaßt, die Mythen im Phaidon und der Politeia malen dann nur das Todtengericht und die jenſeitigen Belohnungen und Beſtrafungen mehr aus. Hier verſteht es ſich nun von ſelbſt, daß ihm religionsphiloſophiſch dieſe Bilder von der Seelenwanderung und alles damit verbundene nicht im Ernſte gelten, ſondern ſeine Idee im Ernſte nur die Wiedererlangung des göttlich reinen Gedankens betrifft. Aber die Frage könnte noch aufgeworfen werden, ob vielleicht hier und im Timaios ein feſter Hintergrund einer phyſikaliſchen Weltanſchauung für alle dieſe Bilder gefunden werde. Dieſe wird jedoch auch verneint werden müſſen, oder wenigſtens die Uebereinſtimmung phyſikaliſch ſehr unbedeutend bleiben.

Bei dem Bild im Phaidros iſt das aſtronomiſche gar nicht ausgeführt, aber, wie Boeckh darauf aufmerkſam gemacht hat, es ſtimmt am beſten zum Himmelsbau des Philolaos. Dieſer hat doch das Haus der Götter bei dem Altar der Heſtia in der Mitte des All. Darum ſchwingt ſich zunächſt Erde und Gegenerde im Gebiet des οὐρανὸς, der bis gegen den Mond langt, darüber ſteht der κόσμος der ſieben Sphären. Nehmen wir nun dieſen Kosmos, die reine Lichtwelt als Bild des ewig wahren, ſo ſtimmt alles mit dieſem Weltgemälde, was Platon dort dichtet. Geführt von Zeus ziehen die eilf Olympier mit ihren Schaaren, nur Heſtia bleibt als Hüterin des Hauſes daheim, hinauf auf den Rücken des οὐρανὸς an

den τόπος ὑπερουράνιος, verweilen dort die Zeit eines Umschwunges des οὐρανὸς, um das ewig wahre zu schauen, und kehren dann nach Hause zurück.

Die drei andern Gemälde im Phaidon, der Politeia und im Timaios stimmen hingegen darauf zusammen, daß die kugelförmige Erde im Mittelpunkt der Welt ruht, und dann ist die astronomische Vorstellung vom Weltbau schon die von uns sogenannte ptolemäische, nur daß die Kreise der Venus und des Merkur weiter als die Sonne gestellt werden.

Im Phaidon ist nur der Anfang der Erzählung rein physikalisch, indem er offenbar gegen Anaxagoras sagt, die Erde werde in der Mitte nicht von der Luft getragen, sondern sie halte sich selbst allseitig im Gleichgewicht *). Er nennt dabei die Erde περιφερὴς, welches hier wohl rund bedeuten muß und nicht mit Schleiermacher und Aristoteles auf eine Umwälzung um die Axe bezogen werden kann, weil er doch sonst immer den Umschwung der Welt zuschreibt **). Uebrigens ist das

*) p. 109. Steph.

**) Ich setze dabei immer voraus, daß Platon die Erde als Kugel gedacht habe, weil er ihr nirgends eine andere Gestalt zuschreibt. Schaubach hat zwar recht, daß er die Erde nur rund (περιφερὴς) und nicht kugelförmig (σφαιροειδὴς) nennt und sucht besonders zu zeigen, daß die hier folgende Beschreibung nicht wohl zur Kugelgestalt passe. Mir scheint dies letzte höchstens unbestimmt, denn die auf keinem Grund ruhenden auf und abwogenden Fluthen des Tartaros passen doch nur in den Mittelpunkt der Erde als Kugel. Auch kommt zu der allgemein natürlichern Vorstellung von der Kugel als Mittelpunkt der Weltkugel noch schärfer, daß Platon ja die richtige Ansicht von der Schwere vertheidigt, deren Richtungen überall gegen die

geologiſche Bild hier ſehr beſtimmt, aber ganz anders als ſonſt wo gezeichnet, indem er ſich an die homeriſchen Bilder von der Unterwelt anſchließt. Im Innerſten der Erde ſind die Fluthen des Tartaros in immerwährendem Auf- und Abwogen, und bewegen ſo die großen Ströme Okeanos und Acheron, der in den Acheruſiſchen See ſich ergießt, dann den Feuerſtrom Pyriphlegethon, den die Vulkane bewegenden, und den Kokytos, der in den Styx ſich ergießt. Die beiden letzteren durchſchlingen ſchlangenförmig das Innere der Erde, entſpringen aus dem Tartaros und ergießen ſich in ihn. (Dies iſt wohl das Bild, welches ſo viele ſpätere zu ihrer Vorſtellung von der lebenden und athmenden Erde ausgebildet haben, indem der Tartaros gleichſam das Herz, die Ströme die Adern der Erde ſind.) Dann der Bau nach oben. Wir hier zwiſchen dem Phaſis und den Säulen des Herakles wohnen in ſumpfigen Niederungen unter trüber Luft, andere Gegenden der Erde unendlich herrlicher in Farbenpracht und Edelſteinen erheben ſich über die Luft in den reinen Aether, ſo daß wie wir am Ufer des Meeres dort an den Küſten des Luftmeeres und in dem Innern des Landes vollkommene Menſchenſeelen ohne Leiber leben und mit ihnen in ihren Tempeln die Götter ſelbſt; ſie aber im reinen Aether das wahre Weſen der Geſtirne erblicken.

Was nun am Schluſſe der Bücher vom Staate dem Paphlagonier Er dem Sohne des Armenios nacherzählt wird, ſteht nur in unbeſtimmter dichteriſcher Verbindung mit dieſem, denn beidemal iſt wohl eigentlich nur das Todtengericht die Bedeutung der Dichtung. Dort verſammel-

---

Mitte der Erde gehen, und kein oben oder unten in der Welt unterſcheiden laſſen. Dies ſetzt faſt nothwendig die Erde als Kugel voraus.

ten sich die Seelen der Verstorbenen am acherusischen See. Hier kommt Er der Sohn des Armenios auf der Wiese der Todtenrichter mit denen Seelen zusammen, die aus den unterirdischen Orten der Strafe herauf oder aus den Himmelshöhen herab wieder in das Erdenleben zurückkehren. Von da hinaufgeführt erblicken sie an dem Orte der Wahl des neuen Lebens den Bau des ganzen Himmels, wie durch ein Lichtband, an dem sie hinaufsteigen (gewiß die Milchstraße), der Himmel an den Enden der Weltaxe zusammengehalten wird, welche gleich einer Spindel im Schooße der Nothwendigkeit ruht und an der ihre Töchter die drei Moiren die Lebensfäden spinnen. Die Beschreibung dieser Spindel deutet nun auf eine etwas verdeckte Weise das von uns sogenannte ptolemäische System eben wie im Timaios an. Ich suche diese Stelle genauer zu erläutern.

„An diesen Gipfeln (des Himmels) sei die Spindel der Nothwendigkeit befestigt, vermittelst deren alle Umläufe in Schwung gesetzt werden, uud an dieser sei die Stange und der Widerhaken von Stahl, der Wirtel *) aber gemischt aus diesem und anderen Arten. Die Beschaffenheit des Wirtels sei aber folgende. Die Gestalt, so wie hier. Aus dem aber, was er sagte, war abzunehmen,

*) ἡλακάτη ist die Spindel selbst oder die Stange derselben, σφόνδυλος der Wirtel, nemlich der schwerere Ring, der auf die Spindel aufgesetzt ist, um sie beim Umkreisen im Schwung zu erhalten. Einen Widerhaken (ἄγκιστρον) haben unsere Spindeln nicht, er war vielleicht unten an der Spindel angebracht, um den Wirtel zu befestigen, vielleicht an der Spitze, um den Faden zu führen. Schleiermacher hat sich hier geirrt, indem er den Wirtel übersah und sich die Spindel mit aufgewundenem Faden dachte, und daher σφόνδυλος mit Wulst übersetzte, ohne zu beachten, daß er zum Theil aus Stahl bestehen soll. Dies hat ihm die ganze Sache unklar gelassen.

ſie ſei ſo, als wenn in einen großen durchaus ausgehöhlten Wirtel ein anderer eben ſolcher kleinerer eingepaßt wäre, wie man Schachteln hat, die ſo in einander paſſen, und eben ſo einen andern dritten, vierten und noch vier andere. Denn acht Wirtel ſeien es zuſammen, welche in einander liegend ihre Ränder von oben her als Kreiſe zeigen, um die Stange her aber nur eine zuſammenhängende Oberfläche eines Wirtels bilden, indem die Stange durch den achten mitten hindurch getrieben iſt. Der erſte und äußerſte Wirtel habe auch den breiteſten Kreis des Randes, der zweite ſei der des ſechsten, der dritte der des vierten, der vierte der des achten, der fünfte der des ſiebenten, der ſechste der des fünften, der ſiebente der des dritten, der achte der des zweiten. Und der der größten ſei bunt, der der ſiebenten der glänzendſte, der der achten erhalte ſeine Farbe von der Beleuchtung der ſiebenten, der der zweiten und fünften ſeien einander ſehr ähnlich, gelblicher als jene, der dritte habe die weißeſte Farbe, der vierte ſei röthlich, der zweite aber übertreffe an Weiße den ſechsten. Indem nun die Spindel gedreht werde, ſo kreiſe ſie zwar ganz immer in demſelben Schwunge, in dem umſchwingenden Ganzen aber bewegten ſich die ſieben innern Kreiſe langſam in einem dem Ganzen entgegengeſetzten Schwung. Von dieſen gehe der achte am ſchnellſten; auf ihn folgen der Schnelle nach zugleich mit einander der ſiebente, ſechste und fünfte; als der dritte ſeinem Schwunge nach kreiſe, wie es ihnen geſchienen, der vierte, als vierter aber der dritte und als fünfter der zweite. Gedreht aber werde die Spindel auf dem Schooße der Nothwendigkeit. Auf den Kreiſen derſelben aber ſäßen oben auf jeglichem eine mitumſchwingende Sirene, eine Stimme von ſich gebend, jede immer den nemlichen Ton, aus allen achten aber insgeſammt klänge eine Harmonie zuſammen.“

So weit der aſtronomiſche Theil der Dichtung. Man ſieht leicht, daß die Ringe, aus denen der Wirtel zuſammengeſetzt iſt, durch deſſen Mitte die Weltaxe als Stange der Spindel geht, die acht Sphären der Geſtirne bedeuten, und die Beſchreibung ihres Lichtes läßt leicht erkennen, daß dieſe eben wie im Timaios geordnet ſind, um die Erde als Mitte Mond, Sonne, Venus, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn, Sternhimmel. Damit ſtimmen auch die angegebenen Geſchwindigkeiten, denn daß Sonne, Venus und Merkur gleiche Umlaufszeit bekommen (wie Platon auch im Timaios ſagt), iſt ganz der alten Anſicht gemäß. Nach altägyptiſchem Syſtem ſind nemlich Venus und Merkur Begleiter der Sonne, und nach dem ptolemäiſchen gehen die Mittelpunkte der Epikykeln der Venus und des Merkur immer im gleichen Radius mit der Sonne in einem Jahre um die Erde, und eine dieſem verwandte Vorſtellung muß auch Platon gehabt haben. So bleiben nur noch die Breiten der Ränder der einzelnen Ringe zu erklären übrig. Dieſe könnten wohl die verhältnißmäßigen Entfernungen der Sphären von einander oder aber die ſcheinbaren Durchmeſſer der Planeten bedeuten. Nehmen wir das erſte, wie ſollte Platon dieſe Entfernung gemeſſen haben? Da er ſie zur Harmonie zuſammen klingen läßt, könnte man an die Intervalle einer Sphärenharmonie denken, aber die Sphärenharmonie des Timaios dürfen wir hier nicht vergleichen, dort fehlt der Sternenhimmel, und die Intervalle paſſen gar nicht. Es könnte indeſſen ein pythagoreiſches Oktachord gemeint ſein. Vergleichen wir dafür das von Plinius aufbehaltene chromatiſche Oktachord und geben in der Abtheilung der unteren Quinte der Venus Trihemitonion, ſo paſſen die Angaben theilweis, aber nicht durchgreifend, wenn wir nemlich überſetzen: der zweite Rand (der Breite nach) ſei

der des ſechsten Wirtels, der dritte Rand der des vierten Wirtels u. ſ. f. Wir können aber eben ſo gut mit Schaubach *) umgekehrt überſetzen, der zweite Wirtel ſei der des ſechsten Randes (der Breite nach), der dritte Wirtel der des vierten Randes u. ſ. f. Dann erhalten wir die Reihe ☽ ☉ ☿ ♀ ♄ ☌ ♂, welche Platon wohl für die der ſcheinbaren Größen könnte genommen haben.

Für meine Meinung, daß Platon die phyſiſchen Vorſtellungen hierbei wenig geachtet und nur als Bilder gebraucht hat, ſtimmt ganz, daß dieſe Sphärenharmonie mit der im Timaios gar nicht zuſammenpaßt. Hier iſt ein pythagoreiſches Oktachord, welches die Harmonie (Octaven) umfaßt und in dem dem Fixſternhimmel eine Saite gehört, dort ſind nur ſieben Saiten ohne den Fixſternhimmel und in einem viel größeren muſikaliſchen Syſtem.

§. 67.

Dies waren nur einzelne Andeutungen, ein großes Ganzes über die Natur der Dinge gewährt dagegen der Timaios. Auch hier ſteht ein religionsphiloſophiſches Intereſſe an der Spitze. Der ganze οὐρανὸς oder κόσμος wird ſinnlich erkannt und beſteht aus veränderlichem, er iſt alſo erzeugt und hat folglich eine Urſach, einen Vater der Welt, welcher Gott iſt. Dieſer Weltordner folgte dem ewig wahren als Urbild, und bildete dieſe Welt als das ſchönſte und vollkommenſte Abbild deſſen, ſo daß die Welt nur Eine iſt, erzeugt nicht der Zeit, ſondern nur dem Gedanken nach, ſo daß ſie unveränderlich beſteht (p. 28. 29.).

*) Geſch. der gr. Aſtron. S. 406.

Menschen haben von diesem Abbild des ewig wahren nicht Einsicht oder Wissenschaft, sondern nur wandelbare Meinungen. Solche will Timaios, wie sie ihm die sichersten scheinen, vortragen. Gott aber ist gut, so hat er die Welt, so viel möglich, zu seinem Ebenbilde gemacht. Da sie aber sichtbar werden sollte, so konnte er sie nicht aus dem ruhig bleibenden, sondern aus dem mangelhaften ordnungslos bewegten bilden, indem er es zur Ordnung brachte, dies hielt er für das vorzüglichste, denn er der beste konnte nur das Schönste erzeugen.

Neben diesen wäre religionsphilosophisch noch besonders nach dem Ursprung des Bösen die Frage. Aehnlich nun der oben angeführten Bemerkung im Politikos, könnte man noch mehr hier darauf hinweisen, wie Sichtbarkeit und das Körperliche überall als die unvermeidliche Ursache des mangelhaften und unvollkommnen angegeben werden, und wie das in die Bildung der Seele eingehende dem körperlichen verwandte Wesen der zweiten Art, das θατέρον als widerstrebend der Bildung zur Ordnung angegeben wird, um die Materie als das Princip des Bösen zu vermuthen. Da aber doch diese nachbildliche Welt dem Platon eigentlich gar nicht wahrhaft ist, sondern nur ein menschliches Schattenbild bleibt, so ist dies Ganze wohl nur eine unvermeidliche Fiction für diese Dichtung und unter den Dichtungen über die Natur des Bösen, ist wohl die im Phaidros der Wahrheit am nächsten, wo der Fehler nur dem einzelnen Menschengeist in der Schwäche des Wagenlenkers zugeschrieben wird. Denn daß im zehnten Buch der Gesetze (p. 896. E. Steph.) nicht von einer guten und bösen Weltseele, sondern überhaupt nur von zwei Arten Seelen, einer guten und einer bösen (wie z. B. als Menschenseelen), die Rede sei, ist schon mehr bemerkt worden.

Unter

Unter dieſen Gedanken der Bildung des Schönſten durch den Beſten wird die Ausführung gegeben, indem er mit der Erzeugung der Weltſeele anfängt. Dieſe ganze Anſicht iſt nun auch, wie leicht erſichtlich, bildlich und mehr dichteriſch. Da fragt es ſich, ob eine eigentliche phyſiſche Grundlage nach wiſſenſchaftlichen Principien wohl im Hintergrund ſtehe. Nach dem, was wir ſchon von Platon wiſſen, kann ihm das in der That nur ſo der Fall ſein, daß er hinter dieſen Beiſpielen des Sichtbaren nur rein mathematiſche Geſetze als das nothwendig wahre eigentlich wird darſtellen und ſonſt nur bildlich Grundgedanken andeuten wollen. Ariſtoteles *) ſagt dagegen, daß Platon als Principien das große und kleine als ἀρχὴ ὡς ὕλη und die Einheit als ἀρχὴ ὡς οὐσία angenommen habe. Dies bedeutet offenbar nur den pythagoreiſchen Gegenſatz des ἄπειρον und πέρας, gleichgeſtellt dem von Vielheit und Einheit. Auf dieſe Unterſcheidung geht nun wohl Platon gelegentlich wie im Philebos und hier im Timaios bei der Bildung der Seele zurück, aber es bleibt ihm doch eigentlich nur eine beſondere Art ſich auszudrücken, und hat ihm keine ſo tiefe Bedeutung. Wir können daher nur ſeinen einzelnen Darſtellungen folgen, für die ich nur eine allgemeine Bemerkung voraus zu geben habe. Platons religionsphiloſophiſcher Grundgedanke vernichtet ihm eigentlich die ganze Naturwiſſenſchaft, und dies hat weithin ſeine Folgen in der Geſchichte der Philoſophie. Auch im körperlichen der Welt ſollen ihm die Ideen des Schönen und Guten herrſchen, darum verwirft er alle mechaniſchen Erklärungen des Sternenlaufes und die Vorausſetzung ſchwerer Maſſen in den Geſtirnen, wie er dies gegen Anaxagoras und Empedokles im Phaidon

*) Met. l. 1. c. 6.

(p. 97. C. 98. B. 99. B.) geltend macht. Wenn die Vernunft, meint er, die Natur geordnet hat, so dürfen keine solchen Ursachen genannt werden, wie daß die breite Erde von der unteren Luft getragen werde (was Anaxagoras angab), oder daß der Himmel einen Wirbel um die Erde lege und sie dadurch in der Mitte ruhend halte, (womit er gewiß auf Empedokles zielt), sondern nur dürfe gefragt werden, warum es der Erde gut und das beste sei in der Mitte zu ruhen. Eben dahin weist im zehnten Buch der Gesetze die Lehre von der Vorsehung und der künstlerischen Kraft des Welturhebers (p. 900 seq.). So blieb ihm der Sternhimmel die beseelte reine Lichtwelt, ähnlich dem, wie Aristoteles und die folgenden das Bild festgehalten haben. Eben dies führt ihn dann auf die Stufen der Vollkommenheit in den verschiedenen Arten der Bewegung, die in den Büchern von den Gesetzen l. 10. p. 895. auf eine, hier im Timaios p. 33 seq. auf eine andere Art entwickelt werden. Da nemlich die unsichtbare Seele früher als das sichtbare ist, so muß ihr die höchste Art der Bewegung darin zukommen, daß sie sich selbst bewegt und anderes bewegen kann (de leg. l. 10. p. 895. Phaedrus p. 245.); der Weltseele aber weiter die vollkommenste Gestalt und die vollkommenste Art der Bewegung als die sich selbst genügende (Timaeus. p. 34.). So wird er hier wieder auf die alte Vorstellung zurück geführt, daß die Kugelgestalt die vollkommenste aller Gestalten, die Axendrehung der Kugel aber die vollkommenste aller Bewegungen sei.

Wir haben dann hier nur den Lehren des Timaios zu folgen. Aber in diesem liegt uns gewissermaßen ein räthselhaftes Werk vor. Der Eingang ist ein platonisches Gespräch wie sonst, in welchem gesagt wird, gestern habe Sokrates den Freunden vom Staate gesprochen, heute werde Timaios von der Erzeugung des κόσμος reden

und die Rede bis zur Erzeugung des Menſchen fortführen, morgen ſolle Kritias dann weiter die Geſchichte der Menſchen beſprechen. Darauf folgt nun die Rede des Timaios, eine Abhandlung ohne alle Geſprächsform. Sie zerfällt in drei Theile, deren erſter von der Erzeugung der Weltſeele und alles Lebens handelt, der zweite dieſen Geſetzen des Lebens die Geſetze der Nothwendigkeit an die Seite ſtellt, und der dritte von den Theilen des menſchlichen Körpers ſpricht. Der erſte Theil hat die gewohnte platoniſche Darſtellung und würde, wenn er allein aufbehalten wäre, die Aufgabe vollſtändig behandelt zu haben ſcheinen. Die andern beiden Abſchnitte aber ſcheinen mir etwas befremdendes zu haben, jedoch iſt das Ganze in ſich viel zu gerundet und vollendet, als daß von einer fremden Zuthat die Rede ſein könnte, wenn auch nicht die Zeugniſſe des Alterthums das Ganze ſchon ſchützten. Der erſte Abſchnitt enthält pythagoreiſch-arithmetiſche Conſtructionen der Elemente und des Himmels, der zweite Abſchnitt geometriſche, welche nicht ohne Widerſtreit mit den erſten bleiben in der Conſtruction der Elemente, und aus welchen die Lehre ſelbſt eine ſonderbare atomiſtiſche Geſtalt annimmt, welche nach allen übrigen Andeutungen wohl niemand leicht für platoniſch anſprechen würde, wiewohl ſie durch ihre geometriſche Unterlage doch wieder etwas ihm eigenthümliches erhält. Ich vermuthe, daß Platon früher nur den erſten pythagoreiſch-arithmetiſchen Theil geſchrieben hatte, und erſt ſpäter den weiteren Ueberblick nahm, nach welchem er die andern beiden hinzugab.

Doch wir gehen auf den Anfang zurück und ſehen genauer zu. „Aus dem ungeordnet liegenden ordnete und bildete Gott das Ganze (beſonders p. 69. B.), und indem er nun das Schönſte erſann, fand er, daß unter Allem nichts ſchöner ſei, als das mit Vernunft begabte, Ver-

nunft aber ſei nicht ohne Seele. So gab er die Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper und bildete ſo das All als das ſchönſte und beſte Kunſtwerk. Darum ſcheint uns geſagt werden zu müſſen, der κόσμος ſei ein beſeeltes und vernünftiges lebendiges Weſen (ζῶον). Denn jenem lebendigen Weſen, deſſen Theile alle Lebendigen ſind, ſo wie ſie nur denkend erkannt werden, ſollte die Welt am ähnlichſten werden, darum enthält ſie, ſelbſt ſichtbar, alle ſichtbaren lebendigen Weſen in ſich als das Eine vollkommenſte lebendige Weſen der Eine eingeborne Himmel (οὐρανὸς μονογενής)."

„Als körperlich ſollte die Welt ſichtbar und taſtbar werden, darum fing Gott damit an, den Körper aus Feuer und Erde zu bilden. Zwei aber bedürfen eines dritten, um verbunden zu werden als eines Bandes, und dieſes Band vereinigt am beſten, wenn es zwiſchen beiden die mittlere Proportionalzahl iſt. Da nun die Welt nicht nur Breite ſondern auch Tiefe haben ſollte, als στερεὸν (als nach drei Dimenſionen ausgedehnt) und für dies körperliche (στερεὸν) zwei mittlere Proportionalzahlen die Verbindung geben, ſo ſtellte Gott Waſſer und Luft in dieſen Proportionen zwiſchen Erde und Feuer *). So beſteht die Welt aus dem Inbegriff alles Feuers, aller Luft, alles Waſſers, aller Erde, ſo daß nichts außer ihr blieb, ſondern alles in das

*) Dies iſt hier die erſte Stelle von arithmetiſcher Bedeutung. Platon ſagt, wäre die Welt eine Fläche, ſo bedürfte es nur einer mittleren Proportionale, da ſie aber drei Dimenſionen hat, bedarf ſie ihrer zwei. Nemlich für die Fläche findet zwiſchen zwei Quadratzahlen immer eine mittlere Proportionale in ganzen Zahlen ſtatt; $a^2 : ab = ab : b^2$, oder $4 : 6 = 6 : 9$. Zwei Würfelzahlen aber ſind eben ſo durch zwei mittlere Proportionalen verbunden; $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$, oder $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$.

Eine unveränderliche Ganze zuſammengefügt wurde. So gab er ihr die vollkommenſte alle Geſtalten enthaltende Geſtalt der Kugel, unter den ſieben Arten der Bewegung *) aber die der Vernunft und Einſicht angemeſſenſte, die der Axendrehung, denn die alles enthaltende bedarf keiner Gliedmaßen und keiner Sinneswerkzeuge.“

„In die Mitte der Welt ſetzte er die Seele, dehnte ſie aus durch das Ganze, ja umgab das körperliche noch mit ihr, ſo daß die im Kreiſe ſich umſchwingende Welt durch eigne Kraft ſich zuſammenhält, ſelbſtgenügſam, ſich ſelbſt erkennend und befreundet, ein ſeliger Gott (θεὸς εὐδαίμων). Aber die Seele bildete er nicht zuletzt, ſondern vor allem körperlichen, als das anfängliche, älter als der Körper, damit ſie ihn den dienenden beherrſche.“

Nun folgt dann die Erzeugung der Seele.

„Gott nahm einen Theil des theilloſen immer gleichen, deſſelben (ταὐτοῦ), und miſchte ihn mit einem Theil des körperlich theilbaren, anderen (θατέρου), zu einer der Miſchung mit Gewalt widerſtrebenden (p. 35. B.) dritten Art des Weſens in der Mitte zwiſchen dieſen beiden. Dann aber miſchte er nochmals dieſe drei und theilte dann dieſe Miſchung nach den Geſetzen der Sphärenharmonie.“

Hier ſpielt er nemlich mit der nach ihm benannten großen Tetraktys: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 und führt aus dieſer die Harmonie der Sphären aus in einer ſo oft mißverſtandenen Darſtellung, welche aber jetzt durch Böckh bis auf das kleinſte aufgeklärt iſt **). Die Reihe dieſer

*) Nach oben und unten, nach vorne und hinten, rechts und links, endlich Kreisbewegung. Oder nach einer hier folgenden Unterſcheidung: ſehen, hören, athmen, eſſen, ausſcheiden, ſchreiten und Kreisbewegung.

**) Studien, herausgegeben von Daub und Creuzer. 1807. Nr. 1.

Zahlen wird nemlich wie ein großes Tonſyſtem behandelt, dem Geſchlecht nach im Diatonoſyntonon, das Diapaſon aber in doriſcher Tonart eingetheilt, welche Platon für die würdigſte hielt. Das Syſtem umfaßt τετράκις διαπασῶν (1 : 2, 2 : 4, 4 : 8, 8 : 16) διαπέντε (16 : 24) καὶ τόνον (24 : 27). Es iſt daher nur philoſophiſche Speculation, indem es über alle alten muſikaliſchen Tonſyſteme hinauslangt.

Platon fordert nun, daß jedes doppelte und jedes dreifache Intervall durch das arithmetiſche und das harmoniſche Mittel getheilt werden ſolle, wodurch jedes doppelte in Diateſſaron, Ton, Diateſſaron, jedes dreifache in Diapente, Diateſſaron, Diapente zerfällt. Dieſe Theilungen durch das Ganze fortgeführt geben lauter Intervalle $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{9}{8}$, und da $\frac{3}{2}$ wieder aus $\frac{4}{3}$ und $\frac{9}{8}$ zuſammengeſetzt iſt, ſo läßt er ferner jedes Intervall $\frac{4}{3}$, durch den Ton $\frac{9}{8}$ in Ton, Ton und das übrigbleibende Intervall $\frac{256}{243}$ (das Limma) theilen.

So geben die doppelten Intervalle:

I. Diateſſaron, Ton, Diateſſaron.
II. Diateſſaron, Ton,
III. Diateſſaron,
IV. Diateſſaron, Ton, Diateſſaron,
VIII. Diateſſaron, Ton, Diateſſaron XVI.

Die dreifachen aber:

I. Diapente, Diateſſaron, Diapente,
III. Diapente, Diateſſaron, Diapente,
IX. Diapente, Diateſſaron, Diapente XXVII.

Werden nun hier alle Diateſſaron in Ton, Ton, Limma getheilt und beide Reihen mit einander verbunden, ſo ergeben ſich 37 Zahlen; Platon wollte aber nur 36, darum iſt in der letzten Octave die Quarte weggelaſſen, und

daß dies wirklich ſo gemeint ſei, durch die Angabe des angeblichen Lokrer Timaios ſicher geſtellt. So erhalten wir folgendes Platoniſche Diagramm, wenn wir alles in ganzen Zahlen darſtellen wollen, von 384 ausgehend.

Ton. Ton. Limma. Ton. Ton. Ton. Limma.
I. 384 . 432 . 486 . 512 . 576 . 648 . 729 . 768.

Ton. Ton. Limma. Ton.
II. 768 . 864 . 972 . 1024 . 1152.

Ton. Ton. Limma.
III. 1152 . 1296 . 1458 . 1536.

Ton. Ton. Limma. Apotome. Limma. Ton. Ton. Lim-
IV. 1536 . 1728 . 1944 . 2048 . 2187 . 2304 . 2592 . 2916.
ma.
3072.

Ton.
VIII. 3072 . 3456.

Ton. Ton. Limma. Ton. Ton. Limma. Apo-
IX. 3456 . 3888 . 4374 . 4608 . 5184 . 5832 . 6144.
tome. Limma. Ton. Ton. Limma. Ton.
6561 . 6912 . 7776 . 8748 . 9216 . 10368.

XXVII. 10368.

Setzen wir die Theilung der doppelten Intervalle auch noch von **VIII.** bis **XVI.** fort, ſo müßte eigentlich noch Diateſſaron dieſes Diapaſon den Ton von 3888 bis 4608 mit 4096 in Limma und Apotome theilen; laſſen wir aber dieſes Diapaſon aus der Theilung weg und theilen zuletzt nur nach dreifachem Intervall, ſo müßte auch 6144, welches den Ton 5832 bis 6561 in Limma und Apotome theilt, wegbleiben. Der 36 zulieb iſt aber dieſe Octave von **VIII.** beibehalten, und daß dies richtig ſei, ergiebt

ſich, indem der Lokrer die Summe aller dieſer Zahlen zu 114695 angiebt, welches die Summe unſerer Zahlen iſt.

Dieſe ganze Phantaſie iſt offenbar rein pythagoreiſch, und nicht eigentlich platoniſch. Die drei Arten des Weſens ſind πέρας als Einheit, ἄπειρον als ἀόριστος δυὰς und die οὐσία μίκτη das πεπερασμένον; die Miſchung dieſer aber die Zahl und die Seele die nach den Geſetzen der Harmonie ſich ſelbſt bewegende Zahl.

Hierauf nun, fährt er fort, war jene ganze Miſchung verwendet worden. Der Weltordner aber zerſchnitt die ganze Reihe (τὴν ξύστασιν πᾶσαν) der Länge nach in zwei Theile, ſchlang beide Theile in der Mitte in Geſtalt des χ zuſammen, und wand aus jedem einen Kreis, ſo daß beide der Mitte gegenüber ſich wieder berührten. Beiden Kreiſen gab er die Bewegung des Umſchwungs im Kreis. Den einen aber machte er zum äußeren und von der Natur des Einen (ταὐτοῦ), den andern zum inneren und von der Natur des Andern (θατέρου). Den des Einen bewegte er rechts, den des Andern ſchräg dagegen links. Die Herrſchaft gab er dem Umſchwung des Einen und gleichen, den er allein ungetheilt ließ. Den des innern aber ſpaltete er ſechsmal zu ſieben ungleichen Kreiſen, jeden nach den doppelten und dreifachen Intervallen, von deren jeden drei waren (nemlich das obige (1 : 2, 2 : 4, 4 : 8) und (1 : 3, 3 : 9, 9 : 27)). So ließ er die Kreiſe nach entgegengeſetzten Richtungen gehen. Von den ſieben gab er dreien dieſelbe Geſchwindigkeit, den andern vier aber jedem eine von dieſer und unter ſich verſchiedene Geſchwindigkeit, jedoch nach einem feſten Verhältniß.

Hier iſt klar, daß die erſte Bewegung die tägliche Bewegung des ganzen Sternhimmels gebunden an den Aequator, die andere die Bewegung der Planeten bezogen auf die Ekliptik bedeutet. So wie gleich nachher noch deut-

licher wird, indem er Mond, Sonne, Venus, Merkur und die übrigen an die Kreiſe heften läßt und wieder den Kreiſen der Venus und des Merkur mit dem der Sonne gleiche Geſchwindigkeit, aber eine ihr entgegengeſetzte Kraft giebt, ſo daß dieſe ſich einander bald einholen, bald von einander eingeholt werden *).

„Dies iſt das Weſen der unſichtbaren Seele, welche Theil hat an der Vernunft und der Harmonie der nur denkbaren ewigen Dinge und durch den beſten die beſte gewordenen iſt alles gewordenen. Dieſer werden in ihrem eignen Umſchwung durch die Verbindung der Bewegungen beider Kreiſe des ταὐτοῦ und des θατέρου die ſichern und wahren Meinungen, durch den Kreis des ταὐτοῦ allein aber die nothwendige Wiſſenſchaft der Vernunft **).“

Platon läßt alſo geiſtig die Weltſeele ihrer Erkenntniß nach wie die Menſchenſeele gebildet ſein in der Verbindung von δόξα ἀληθὴς und ἐπιστήμη zur Auffaſſung des δοξαστὸν und γνωστόν. Der ewig gleiche tägliche Umſchwung der ganzen Himmelskugel entſpricht der νοήσις, welche das unwandelbare γνωστὸν feſthält; die Mannigfaltigkeit der rückgängigen Bewegungen, welche an die Ekliptik gebunden den Planeten gehören, entſpricht dem Gebiet der ſichern Meinungen der δόξα ἀληθής. So ſteht dieſer führende Gedanke bei Platons Anſichten überall in der Mitte.

---

*) p. 38. d. ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν ἑρμοῦ λεγόμενον, εἰς τοὺς τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλου ἰόντας, τὴν δ' ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν. ὅθεν καταλαμβάνουσί τε καὶ καταλαμβάνονται καὶ κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ ἑρμοῦ καὶ ὁ ἑωσφόρος.

**) Dieſe Phantaſie iſt ganz dieſelbe, nach welcher Philolaos den κόσμος der reinen Einheit entgegenſetzt.

„Als nun Gott dieſes Abbild (ἄγαλμα) der ewigen Götter bewegt und lebendig ſah, freute er ſich und ſuchte ihm die möglichſte Vollendung zu geben. Aber die Natur des lebendigen iſt eine ewige, welche kein erzeugtes vollkommen erreichen kann, daher machte Gott die Zeit, (welche vor der Entſtehung des Himmels nicht war), zu einem nach der Zahl fortſchreitenden Abbild des Einen Ewigen. Dieſes aber durch den Lauf der Geſtirne, welche er an die ſieben Kreiſe heftete, ſo daß die Zeit mit dem Himmel zugleich entſtanden iſt und, ſo es geſchehen könnte, mit ihm vergehen wird. Jene Welt, das Urbild, iſt in Ewigkeit, dieſe das Abbild, dem Urbild ſo ähnlich als möglich, entſtand, iſt und wird ſein immer die ganze Zeit hindurch.“

„Noch waren aber nicht alle Urbilder des Lebendigen nachgebildet. Darum ordnete Gott die vier Geſchlechter des Lebendigen. Erſtens das der himmliſchen Götter, zweitens das des Geflügels in der Luft, drittens das der Waſſerthiere, viertens das der Landthiere. Die göttlichen bildete er größtentheils aus Feuer, damit ſie die glänzendſten und die ſichtbar ſchönſten ſeien. Ihnen gab er die höchſte Weisheit und bildete ſie kugelförmig der ganzen Welt gleich und vertheilte ſie über den ganzen Himmel. Von den ſieben Bewegungen *) aber gab er ihnen nur zwei, die Kreisbewegung vorwärts, damit ſie das Eine und gleiche immer im Gedanken behielten und die rückwärts unter der Herrſchaft der erſten. So entſtanden die Fixſterne die göttlich lebendigen, die Planeten aber dem früher geſagten gemäß.“

„Die Erde aber, unſre Ernährerin, machte er geballt um die Angel (πόλος) des Ganzen als Wächter und

*) im Kreiſe, vorwärts und rückwärs, rechts und links, nach oben und nach unten. p. 40. B.

Ordner der Tage und Nächte zum erſten und älteſten der Körper innerhalb des Himmels.“

Hierauf, nachdem er von den ſichtbaren Göttern genug geſagt, kommt Platon auf die Dämonen, die Götter des Heſiodos und Homeros, und meint, man ſolle darüber den Sagen der Vorfahren trauen.

„Dann überträgt der Weltordner die Erzeugung der drei ſterblichen Geſchlechter den untergeordneten Göttern, denen er, wiewohl ſie von ſterblicher Natur, als erzeugte, doch die Unſterblichkeit zuſichert. In denſelben Becher, in welchem er die Seele des All gemiſcht hatte, miſchte er die Ueberreſte des früheren zwar in derſelben Weiſe, aber nach zwei Stufen unvollkommner, dann vertheilte er die Seelen unter die Geſtirne, in jeden Stern eine, wie in einen Wagen ſetzend. Durch dieſe Seelen, welche er an die Werkzeuge der Zeit vertheilte, ſollten die gottergebenſten lebendigen Weſen geboren werden. So bildete er die Seelen, die jüngeren Götter aber ſollten ihnen die Körper geben.“

Mit der Erwähnung jener gottergebenſten lebendigen Weſen geht Platon auf den Menſchengeiſt über und ſeine Wanderungen. Männerſeelen werden, wenn ſie gerecht lebten, Sternſeelen, wo nicht, Weiberſeelen, und dieſe, wenn ſie noch dem Böſen anhängen, Thierſeelen, ſo daß, wie im letzten Theil des Timaios ausgeführt wird, dieſe Wanderungen die Urſache des Unterſchiedes der Thiergeſchlechter ſind.

Der erſte Theil endigt dann mit einer genaueren Beſprechung des menſchlichen, beſonders der edelſten Bildung des Hauptes und dann der Zwecke von Sehen und Hören.

§. 68.

Im zweiten Theil will Platon dem Werk der Vernunft das Werk der Nothwendigkeit an die Seite ſtellen,

denn durch die Verbindung von Vernunft und Nothwendigkeit sei die Welt hervorgebracht, so daß für den Ursprung derselben auch eine eingemischte Art irrender schweifender Ursachen (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) vorauszusetzen sei. Die Entstehung von Feuer, Wasser, Luft und Erde, welche vor der Entstehung des Himmels waren, habe noch niemand zu zeigen gesucht, sondern alle haben diese nur als bekannt angenommen. Ohne strenges Wissen wolle er nun, wie zuvor der Wahrscheinlichkeit nach, über diese Entstehung seine Meinung sagen. Dabei sei es nothwendig von einer weiteren Unterscheidung auszugehen als zuvor. Zuvor sei nur das nur denkbare Urbild und das sichtbare Abbild gegen einander gestellt worden, jetzt sei ein drittes als Empfängerin und gleichsam Amme aller Entstehungen dazu zu bringen. Um dies nun deutlicher zu machen erwähnt er, wie Feuer, Wasser, Luft und Erde in einander verwandelt und umgebildet werden. Was nun so in der Umwandlung begriffen sei, könne nicht das Feuer, das Wasser u. s. w., sondern nur von der Art des Feuers, Wassers — ein feuriges, wässeriges sein. Wir können also nicht dieses oder jenes als Seiendes und Bleibendes selbst Feuer und so ferner nennen, sondern ihm nur die Beschaffenheit der Art beilegen; nur das, in welchem solcherlei wird und vergeht, darf dieses und jenes genannt werden. Dies führt also auf jenes Daseiende aller Beschaffenheiten und Gestalten empfängliche, selbst aber beschaffenheitslose und gestaltlose. So wie man, wenn jemand Gold nach und nach in viele Gestalten umbildet, bei der besondern Gestalt nur sagen kann, dies ist Gold, und nicht dies ist Dreieck, oder wie der, der wohlriechende Salben verfertigt, eine vollkommen geruchlose Flüssigkeit nimmt, an welche er das wohlriechende bindet, so ist dieser Träger aller Beschaffenheiten und Gestalten selbst ge-

ſtaltlos und ohne daß ihm eines der entgegengeſetzten zukäme. Platon widerſpricht alſo hier denen, welche wie Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras die Selbſtſtändigkeit der Elemente vorausſetzen, und nennt als das dritte gleichſam das ἄπειρον des Anaximandros, aber doch nicht ſo, daß dieſes in ſeiner Einheit alle Gegenſätze berge, ſondern vielmehr in jener andern Weiſe, daß das urbildliche als Vater ſich nur in dieſem empfangenden als der Mutter abbilde, um das erzeugte als Kind hervorzubringen.

Dieſer Träger iſt alſo weder Erde noch Feuer noch Waſſer noch Luft, noch aus dieſen gebildet, ſondern unſichtbar, alles enthaltend, geſtaltlos, aufnehmend das der Einſicht entfernteſte, ſelbſt das unerreichbarſte. Wir ſagen nur Feuer iſt ſein feuriger Theil, Waſſer ſein feuchter u. ſ. f., ſofern er ihre Abbilder aufnimmt. „Giebt es nun ein Feuer ſelbſt (ἐστί τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) und ſo das andere? Oder haben dieſe nur die Wahrheit ſinnlich empfundener Körper? Vergebens pflegen wir einen nur denkbaren Begriff derſelben zu ſetzen, das ſind leere Worte *)."

„Das ewig bleibende ohne Urſprung und Untergang, das unſichtbare und ſonſt unempfindbare wird nur durch reine Einſicht erkannt. Aber es giebt ein gleichbenanntes, jenem ähnliches empfindbares wandelbares, welches an einem beſtimmten Orte entſteht und wieder vergeht, dies iſt durch die Meinung mit Hülfe der Empfindung zu erkennen. Das dritte aber iſt der Raum (χώρα), der nie vergeht, alles entſtehende in ſich aufnimmt, der ohne Empfindung erkannt wird durch eine unächte Einſicht, nicht wohl durch Meinung (μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν, λογισμῷ τινι

*) Tim. p. 51. c.

νόθῳ μόγις πιστόν). Wir aber träumen ſehend, daß nichts außer dem Raume vorhanden ſei, und befangen in dieſem Traum vermögen wir das ewig wahre nicht zu unterſcheiden, und von ihm das wahre nicht zu ſagen, als nur bildlich.“ So nennt er denn die drei ὄν, χώραν καὶ γένεσιν, das urbildliche Sein, den empfangenden Raum und die Entſtehung. Demgemäß werden nachher durch Feuer, Waſſer, Luft und Erde alle Beſchaffenheiten aus Geſtalten abgeleitet.“

Dieſe ganze Darſtellung iſt ſchwer verſtanden und oft ſtreitig beurtheilt worden. Vorzüglich iſt geſtritten worden, ob Platon eine Materie (ὕλη) vor der Bildung des Himmels vorausſetze, aus der das körperliche geſtaltet worden ſei oder nicht. Dieſer Streit wird wohl auch nie entſchieden werden können, weil dem Platon die ganze Rede nur bildliche Bedeutung hatte, und er darum ſelbſt nicht ſo genau unterſchied. Die Vergleichung mit dem Gold und der Salbe weiſt auf einen Grundſtoff hin, wie den des Anaximandros, nachher aber iſt ihm das Empfangende beſtimmt nur der Raum (p. 52. D.) und doch gleich darauf wieder (p. 52. E.) iſt dieſer Raum vor der Weltbildung in ungeſtümer Bewegung, durch welche wie durch die Wurfſchaufel auf der Tenne Feuer, Luft, Waſſer und Erde in geſonderte Raumgebiete auseinander geworfen worden, jedoch noch ohne Ordnung und Maaß, denn in der Weltbildung geſtaltete Gott ſie erſt nach Art und Zahl. Dies kann doch nicht wohl ohne Vorausſetzung eines beweglichen im Raum verſtanden werden. Am allerbeſtimmteſten ſpricht er im Eingang des dritten Theils des Timaios (p. 69. B seq.) aus, daß Gott das ordnungsloſe geordnet habe.

Ich verſtehe aber das Ganze ſo. Neben dem bloßen Bild des Weltgemäldes ſind ihm im erſten Theil

die Unterſcheidung der Zeitlichkeit vom ewigen Weſen der Dinge und die Herrſchaft der Vernunft in der nachbildlichen belebten Welt durch die Geſetze der Zahl die Hauptgedanken und eben ſo im zweiten Theil die Unterſcheidung der Räumlichkeit vom ewigen Weſen der Dinge und die Herrſchaft der Vernunft durch die geometriſchen Geſetze der Geſtaltung in der nachbildlichen Welt der Nothwendigkeit. Seine Darſtellung ſcheint mir nun hier nur durch den Rückblick auf den Unterſchied von αἴσθησις, διάνοια und ἐπιστήμη verſtanden werden zu können. Im erſten Theil ſetzt er nur die nachbildlichen Gegenſtände der Wahrnehmung (αἴσθησις) dem ewigen Wahren urbildlichen (νοητὸν) entgegen, hier im zweiten Theil wird aber die Sache ſchwieriger, weil noch das dritte das dianoetiſche, die unächte Einſicht jedoch mehr als Meinung, in der geometriſchen Anſicht dazwiſchen tritt. So verwirft er die ſinnlichen Begriffe von Feuer, Waſſer, warm, weiß, mit allen dieſen Gegenſätzen, als nur gehörig dem ungeordneten ohne Gott ganz, deutet aber die Unterſchiede derſelben in der geordneten Welt der Geſtaltung durch die geometriſchen Geſetze, welche jene unveränderlichen und nothwendigen Erkenntniſſe des erſten Theils im Denken, in der Mitte zwiſchen νόησις und δόξα enthalten, die aber nur dem Traum entſprechen, in welchem der Menſchengeiſt im Erdenleben befangen bleibt bei ſeinen Vorſtellungen von Raum und Zeit.

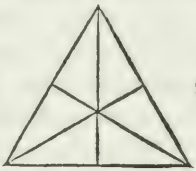
Mit dieſen ſpielt er dann ferner. „Die στοιχεῖα des körperlichen ſind Feuer, Luft, Waſſer und Erde. Dieſe werden beſtimmt durch die vier ſchönſten in die Kugel zu zeichnenden Körper.“ So kommt er zunächſt auf die Conſtruction der regulären Körper. „Die Elemente ſind Körper, deren Tiefe wird durch Ebenen beſtimmt, die Ebene durch Dreiecke, alle Dreiecke aber entſtehen aus zwei Arten,

dem gleichſchenklichen und dem ungleichſeitigen rechtwinklichen Dreieck. Das gleichſchenkliche iſt nur von einer Art, das andere von unendlich vielen. Aus dieſen ſucht er das ſchönſte und beſtimmt dafür dasjenige, in welchem die kleinere Seite die Hälfte der Hypotenuſe, die größere dem Quadrat nach durch drei gemeſſen wird. Nun ſetzt er vier gleichſchenkliche rechtwinkliche Dreiecke mit ihren rechten Winkeln

um einen Punkt und bildet ſo das Quadrat;

dann verbindet er eben ſo ſechs Dreiecke der andern Art, indem er ſie mit den gleichen Seiten und mit ihren großen ſpitzen Winkeln um einen Punkt aneinander legt zu einem

gleichſeitigen Dreieck.



Ferner werden aus

4 gleichſeitigen Dreiecken das Tetraeder, aus 8 das Oktaeder, aus 20 das Ikoſaeder und aus ſechs Quadraten der Würfel gebildet. Endlich deutet er noch auf einen fünften Körper, den Gott bei der Weltordnung gebraucht habe, hin (nemlich das Dodekaeder), macht aber keinen Gebrauch davon. Den Aether als fünftes Element könnte er gemeint haben, aber hier will er es wohl nicht ſo, da er nachher den Aether als die feinſte Art der Luft nennt. Er bleibt bei den vier Elementen, aus denen nachher alles zuſammengeſetzt wird. Der Würfel, welcher die ſicherſten Grundflächen hat, gehört der Erde, das Tetraeder das

ſpitzigſte

ſpitzigſte und beweglichſte dem Feuer, dazwiſchen das Oktaeder der Luft, das Ikoſaeder dem Waſſer.

Dieſe Conſtruction kann in keiner Weiſe mit der im erſten Theil aus den zwei mittleren Proportionalen zwiſchen Würfelzahlen verglichen und verbunden werden, ſondern das geometriſche Spiel geht ſeinen Weg für ſich, iſt aber von ganz mechaniſcher Ausführung. Die Elemente beſtehen nemlich aus ſo geſtalteten Theilen, die wegen ihrer Kleinheit unſichtbar bleiben. Dabei können die Elemente mit einander durch Mengung dieſer Theile verbunden, zum Theil auch in einander verwandelt werden. „Das Feuer ſpaltet die Lufttheile, deren jedes als achtflächig aus zwei vierflächigen Feuertheilen beſteht, welche ſo auch wieder zu Lufttheilen verbunden werden können. Ein 20flächiger Waſſertheil beſteht eben ſo aus zwei Theilen Luft und einem Theil Feuer (16 + 4). Auch die Erde kann das Feuer theilen, aber dieſe Theile können immer nur wieder als Würfel zu Erde werden. Erde kann nicht in ein anderes, auch keines in Erde verwandelt werden. Da nun die erſten Dreiecke von verſchiedener Größe ſein können, ſo wird aus dieſen Elementen unendlich vielerlei entſtehen.“

„Der allgemeine Umſchwung der Welt drängt aber alles in einander und läßt keinen Raum leer. Daher durchdringt das Feuer alles, nächſtdem die Luft und das andere verhältnißmäßig.“

Ueber dieſen Grundlagen werden ferner die verſchiedenen Arten des Feuers, der Luft, des Waſſers und der Erde beſchrieben und aus dieſem dann mechaniſche Erklärungen für die Wirkung der ſinnlichen Empfindungsarten gegeben.

Der dritte Theil ſchildert endlich, wie die erzeugten unteren Götter die vom Weltordner empfangenen Seelen

in Körper einſchloſſen. Dafür wird ausführlich von den Organen des menſchlichen Körpers, ihren Functionen in Geſundheit und Krankheit und manchem damit verbundenen geſprochen. Im großen iſt nach den drei Theilen der Seele dem νοῦς der Kopf, dem θυμός die Bruſt, der ἐπιθυμία der Unterleib zugewieſen, und wieder der Unterſchied von Mann und Weib und die Vielheit der Thiergeſchlechter nach den Phantaſien der Seelenwanderung gedeutet.

Dabei iſt nur der νοῦς, der δαίμων in uns, von der höchſten Gottheit gebildet, unſterblich, die beiden andern Theile aber ſind mit dem Körper von den Untergöttern hinzugegeben und ſterblicher Art.

Nur durch die philoſophiſche Ausbildung findet der Menſch in ſich das reine, unſterbliche Weſen ſeiner Seele, ſo wie es losgebunden von der ganzen Gemeinſchaft mit dem Leibe wahrhaft beſteht *).

Dies iſt der Ueberblick der Phantaſien Platon's über die Natur der Dinge. Wir müſſen das anregende derſelben und einzelne ſcharfſinnige Bemerkungen beſonders im letzten Theil anerkennen, unmittelbar aber konnten ſie die Naturwiſſenſchaften nicht fördern, da die gänzliche Verachtung der Erfahrung und Beobachtung ſie aller wahren Stützpunkte beraubte. Mittelbar jedoch wirkte Platon hier ſehr großes. Seine von Pythagoras erhaltene große Hochſchätzung der rein mathematiſchen Disciplinen weckte und führte ſeine Schüler in Alexandria und trieb dieſe an, uns die feſte Ausbildung dieſer Grundlage aller Phyſik in Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Mechanik zu gewinnen.

---

*) Republ. I. 10. p. 611. Steph.

d. Platon's Dialektik.

§. 69.

Um ſicherer über Platon's Dialektik ſprechen zu können, müſſen wir uns etwas genauer zu einer Ueberſicht ſeiner Werke wenden. Ich habe dabei weder über die Aechtheit noch über die Zeit der Abfaſſung des Einzelnen etwas neues zu ſagen, ſondern bemerke nur weniges. Mir ſcheint es höchſt unwahrſcheinlich, daß ſich viel unächtes in die ſo früh redigirte Sammlung der platoniſchen Werke habe einſchleichen können. Auch dem größten Geiſte geräth nicht jede Arbeit in gleicher Vollkommenheit; neben den von den Alten ſchon verworfenen und dem Minos wird weniges ganz ſicher wegfallen.

Schleiermacher verwirft z. B. den zweiten Alkibiades, weil ihm die darin gegebenen Anſichten vom Gebet mißfallen, mir dagegen ſcheinen dieſe ſehr bedeutſam und platoniſch. Ich gebe dem Schleiermacher gern zu, daß die Ausführung im erſten Alkibiades und im größern Hippias ſehr wenig gelungen ſei, mich ſpricht der Entwurf aber doch als platoniſch an, nur weil in ſeiner Weiſe dem ungelöſten Räthſel gegenüber am Ende ein löſender Hauptgedanke ohne Ausführung hingeſtellt iſt. So wie z. B. das Geſpräch Kratylos faſt nur ſcherzende Anſpielungen auf Irrthümer anderer Philoſophen enthält, und dann zur Löſung des Räthſels der Sprache zuletzt nur den Gedanken von der unmittelbaren nothwendigen Erkenntniß hinter den Worten hinſtellt, ſo weiſt der erſte Alkibiades alle Lebensklugheit auf die Selbſterkenntniß zurück, und im größeren Hippias ſcheint mir gar nicht das Weſen des Schönen unterſucht zu werden, ſondern das Geſpräch iſt nur von logiſcher Bedeutung, es behandelt

die Weise des Hippias allgemeine Begriffe nur beispielsweis zu erörtern ironisch, und führt dann auf den Schlußgedanken: Unterscheidung der Zahlbegriffe von Geschlechtsbegriffen, des numerischen Unterschiedes vom generischen, welcher für die Theorie der Erkenntniß und namentlich für den Unterschied der pythagoreischen und der eleatisch-platonischen Abstraction so ungemein wichtig ist.

Was die Zeiten der Abfassung betrifft, so interessirt uns nur weniges. Die Bücher von den Gesetzen hat Platon gewiß in höherem Alter geschrieben, das zeigt die Weitschweifigkeit und die Art der Digressionen, auch ohne das Zeugniß des Aristoteles *). Daß er aber die Bücher vom Staate im hohen Alter geschrieben habe, werde ich niemand glauben, sie sind das Werk des reifen Mannesalters, und wenn er dann den Timaios daran reihte und diesem den Kritias und Hermokrates folgen lassen wollte, aber mitten im Kritias abbrach, so glaube ich nicht, daß der Tod den zweiundachtzigjährigen Greis hier überrascht habe, sondern daß ihm viel früher sein Plan in dieser Weise die Geschichte zu behandeln, nicht mehr gefiel, weil er fühlte, daß er so ohne neuen Gewinn nur Gedanken seiner Politeia wiederhole.

Die eigentlichen Gespräche werden wohl größtentheils vor der Beendigung dieser Hauptwerke verfaßt worden sein.

Diesem gemäß habe ich Platon's Hauptwerke in drei Gruppen zu theilen, welche er wohl neben einander verfaßt haben kann.

Als die jugendlichsten erscheinen mir die ironisch-polemischen vorherrschend gegen die Sophisten gerichteten, wie vorzüglich Protagoras, Gorgias, Hippias minor,

*) Pol. l. 2. c. 4. (6. du Val.).

Euthydemos, an welche ſich die erſten Bücher vom Staate anſchließen. Hier iſt Platon's eigener Gedanke faſt nur der ſelbſtſtändige Werth der Tugend, die Erhebung des Guten über die Luſt und die Vereinigung aller Tugend in Eine unter der Herrſchaft der Weisheit.

In die zweite Gruppe ſtelle ich vorzüglich Parmenides, Theaitetos, Sophiſtes, Politikos, Menon, Philebos als die vorherrſchend dialektiſchen Geſpräche. Im Parmenides werden die Grundgedanken von der göttlichen Erkenntniß des unwandelbar nothwendigen nur denkbaren ausgeſprochen, und die erſten Schwierigkeiten ihrer Behandlung gewieſen. Theaitetos zeigt zur Hebung dieſer Schwierigkeiten zunächſt den Gegenſatz der ſinnlichen Wahrnehmung und der ſchwankenden Meinung gegen die Wiſſenſchaft des nothwendigen unwandelbaren. Die Gewinnung dieſes nothwendigen Wiſſens iſt die Aufgabe des Philoſophen; deſſen Streben wird im Sophiſtes über die Pfiffigkeit der Sophiſten, im Politikos über die Lebensklugheit gewöhnlicher Staatsmänner erhoben. Daneben wird im Sophiſtes für die Beſtimmung der höheren Wahrheit die Nachweiſung der Formen der gedachten Erkenntniß über den Parmenides und Theaitetos erhoben und im Menon die höhere Erkenntniß ſelbſt als Erinnerung an das göttliche in uns nachgewieſen. Philebos endlich giebt zur Verbindung dieſer Gedanken für das Gute eine kurze Ueberſicht.

Die dritte Gruppe iſt mir die, in welcher Platon beſtimmter lehrend ſeine eigne Anſicht ausſpricht. Dahin gehören mir vorzüglich Phaidros, Sympoſion, Phaidon, die Bücher vom Staate und von den Geſetzen.

Nach dieſen Unterſchieden haben wir bei Platon mehrere dialektiſche Formen neben einander zu beachten. Nemlich

1) die pythagoreiſche des πέρας und ἄπειρον, nach welcher, wie wir ſchon bemerkt haben, Ariſtoteles ihn die ἀρχὰς beſtimmen läßt.
2) Die ironiſch-ſophiſtiſche Dialektik.
3) Die methodiſche Dialektik des Geſpräches.
4) Die ihm eigene metaphyſiſche Dialektik der ſogenannten Ideenlehre.

1) Ueber Platon's Ausbildung der pythagoreiſchen Dialektik haben wir ſchon geſprochen. Im Philebos ergänzt er den Gegenſatz des ἄπειρον und πέρας bis zu des Anaxagoras Erhebung des weltordnenden νοῦς über die Welt der Elemente. In der Welt des Guten iſt ἡδονὴ das ἄπειρον, wozu φρόνησις das πέρας bringt, durch deſſen Beimiſchung das ἀγαθὸν als πεπερασμένον, als οὐσία μίκτη καὶ γεγεννεμένη hervorgeht. Dieſe Miſchung geſchieht aber durch den νοῦς als die Urſach der Miſchung. „So müſſen wir dem höchſten Herrſcher Zeus eine königliche Seele und Vernunft beilegen.“ Ganz in Uebereinſtimmung hiermit miſcht der weltbildende Vater im Timaios das ταὐτὸν und θάτερον (als das Eine und gleiche πέρας und das viele wandelbare ἄπειρον) zum Weſen der unſichtbaren Seele, welche Theil hat an der Vernunft und der Harmonie der nur denkbaren ewigen Dinge und durch den beſten die beſte geworden iſt alles gewordenen. Und dieſer werden in ihrem eigenen Umſchwung durch die Verbindung der Bewegungen beider Kreiſe, dem des ταὐτοῦ und dem des θατέρου, die ſichern und wahren Meinungen, durch den Kreis des ταὐτοῦ allein aber die nothwendige Wiſſenſchaft der Vernunft.

So lebt alſo der ganze Gedanke der Welt in den Kreisbewegungen des Himmels, die δόξα ἀληθής, welche die Theilſchaft des wandelbaren an den Ideen erkennt, in den Bewegungen der Ekliptik, welche das θάτερον mit dem

ταὐτὸν verbinden, die ἐπιστήμη in dem täglichen Umſchwung des Aequators, welche dem ταὐτὸν allein gehört.

Hier ſind alſo allerdings die Principien im Weltall anerkannt, wie Ariſtoteles ſagte. Aber dies iſt nicht das letzte Wort, ſondern nur das dem abbildlichen gehörende. Dieſe ganze Vorſtellungsart gehört nur der Eikaſie. Die urbildliche Erkenntniß iſt aber die reine aus Begriffen und in Begriffen unter der Idee des Guten allein, wie wir ſie im ſechsten und ſiebenten Buche vom Staate fanden.

2) Hiernach werden wir das eigen platoniſche von dem pythagoreiſchen ſcheiden können. Das wichtigſte wird nun aber ſeine eigne gewöhnlich der Ideenlehre zugeſchriebene Dialektik richtig zu beurtheilen. Viele ſcheinen dieſe Sache ſo zu nehmen, als ob Platon ganz einfach, wie viele der Späteren, das ὄντως εἶναι dem Allgemeinen, den Begriffen zugeſchrieben habe. So oft ſeine Rede dem ähnlich klingt, iſt dies doch nie ſeine Meinung. Sein Gedanke geht nur auf die Selbſtſtändigkeit der Geiſteswelt, welche allein unwandelbar ewig beſteht und einzig von der nur denkend erkennenden göttlichen ſchauenden Vernunft erkannt werden kann. Das wahrhaft Seiende iſt der Gegenſtand der θεῖα θεωρία (vom Staate Buch 7. p. 517. e.) das körperliche und alles Wandelbare iſt dagegen nichtig. Die Gegenſtände dieſer göttlichen Erkenntniß ſind die Ideen, zu denen die Seelen als geſtaltlos, unſichtbar nur denkbar gehören (z. B. Phaidon p. 79. Steph. Von den Geſetzen Buch 10. p. 897 und ferner p. 898. c. und ſonſt oft.). Die Begriffe (εἴδη) gewähren in der Anwendung auf das anſchaulich erkannte nur die unvollkommene Beziehung der menſchlichen Anſchauungen auf das Nothwendige und Gute, wodurch die menſchliche Vernunft ſich nur unvollkommen der ewigen Wahrheit nähert.

Dieſen ſeinen vollen Gedanken, weiſen wir am beſtimmteſten in folgenden Stellen nach.

„Wenn diejenigen, die wir die Unſterblichen nennen, an den äußerſten Rand gekommen ſind, wenden ſie ſich hinauswärts und ſtehen ſo auf dem Rücken des Himmels; hier ſtehend reißt ſie der Umſchwung mit fort und ſie ſehen, was außerhalb des Himmels iſt. — — —

Das farbloſe, geſtaltloſe, untaſtbare wahrhaft ſeiende Weſen erkennt einzig der Seele Beherrſcher die ſchauende Vernunft, um dieſes herum nimmt jenen Ort das Geſchlecht der wahrhaften Wiſſenſchaft ein. Da nun Gottes Verſtand ſich nur in reiner Vernunft und Einſicht bewegt, und auch der einer jeden Seele, welche beſtimmt iſt, was ihr gebührt aufzunehmen, ſo freut er ſich, das wahrhaft ſeiende eine Zeit lang zu erblicken, nährt ſich an der Beſchauung des wahren und läßt ſich wohl ſein, bis der Umſchwung ihn wieder an die vorige Stelle zurück bringt. Bei dieſem Umlauf ſieht er die Gerechtigkeit, die Mäßigung und die Wiſſenſchaft, nicht welche entſtanden iſt, oder welche eine andere iſt in einem anderen, von den Dingen, die wir jetzt Seiende nennen, ſondern die in dem, was wahrhaft iſt, befindliche Wiſſenſchaft und ſo auch von dem andern das wahrhaft ſeiende erblickend und davon erquickt, taucht er wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hauſe zurück [1]).

---

1) Phaidros 247. c. *αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά· αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ — ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται· περὶ ἣν ἡ τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἀεὶ οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀχηρά-*

Ferner: „Blicken wir auf dieſes (das Geſchlecht des Raumes nemlich), ſo träumen wir und ſagen, es ſei nothwendig jedes Ding an einem beſtimmten Ort und nehme einen Raum ein, was aber weder auf der Erde noch am Himmel ſei, ſei nichts. Dieſes alles nun und das ihm ähnliche können wir von demjenigen, welches die wache und wahre Natur hat, um dieſes Traumes willen nicht wachend unterſcheiden, und es in der That nur für ein Bild anerkennen, obgleich es ſelbſt nicht deſſen iſt, in dem es geworden iſt, ſondern immer das Bild eines anderen trägt. Daher kommt es einem jeden zu in einem anderen zu entſtehen und ſo in irgend einer Weiſe ein Weſen anzunehmen oder überall gar nichts zu ſein. Dem wahrhaft Seienden ſteht aber bei der ſtreng wahre Satz, daß ſo lange etwas dieſes andere und noch jenes andere ſein ſoll, von denen keines von beiden in dem andern entſtanden iſt, daſſelbe zugleich Eins und zwei ſein würde.“ [2])

τῷ τρεφομένῃ, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅσον ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα ταὐληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν· οὐδ' ᾗ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οἷσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

2) Tim. p. 52. b. *πρὸς ὃ δὲ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καὶ φαμὲν ἀναγκαῖον εἶναί που, τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ, καὶ κατέχον χώραν τινά· τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτέ που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὲ πάντα καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, καὶ περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν, ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως, οὐ δυνατοὶ*

Endlich die Grundlage der ganzen Lehre ist der ganze erste Theil des Parmenides bis p. 136. Steph. Hier wird für die nothwendige und unveränderliche Wahrheit eine selbstständige Bedeutung der Begriffe gefordert, so daß das bleibende Wesen der Dinge in den Ideen, den Gegenständen dieser Begriffe selbst, erkannt wird. Aber zugleich werden die Schwierigkeiten gezeigt, diese Voraussetzung mit der menschlichen Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bringen, deren nur nach Aehnlichkeit gebildete Begriffe, anstatt zum selbstständigen zu führen, nur Ueberordnungen ins unendliche fort fordern würden. Menschen erkennen nicht das an sich der Ideen. „Wenn einer von uns des andern Herr ist oder Sklave; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet, was ein Herr ist, nicht dessen Sklave; noch auch des Sklaven an sich, welcher bezeichnet, was ein Sklave ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander beides. Die Herrschaft an sich aber ist was sie ist von der Sklaverei an sich, und eben so ist die Sklaverei die Sklaverei an sich von der Herrschaft an sich.“ [1]) Diese Erkenntniß des an sich der

---

γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν· ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν, ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα. διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι. τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος· ὡς ἕως ἄντι, τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον, ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

1) p. 133. e. εἴτις ἡμῶν που δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότου δήπου οὗ ἐστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν· οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, οὗ ἐστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης· ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφότερα ταῦ-

Ideen iſt die dem Menſchen unerreichbare göttliche Erkenntniß [2]).

So lehrt denn Platon allerdings, daß nur das bleibende, unveränderliche, nothwendige, Eine das wahrhaft Seiende ſei, welches nicht durch die Sinne, ſondern nur denkend erkannt werde. Dieſes iſt alſo nicht in den Gegenſtänden der Wahrnehmung, in dieſem zerſtreut vielen, ſondern es wird nur vermittelſt der Begriffe erkannt, indem die Artvorſtellung (τὸ αὐτὸ τὸ ἴσον, τὸ αὐτὸ τὸ θερμὸν) allein unveränderlich iſt, das viele (die vielen gleichen, warmen Dinge) aber nicht. So wird alle Seele, alles Weſen (οὐσία), alles nothwendige und gute nur durch die νοήσις erkannt. Ueber die Weiſe aber, wie dies geſchieht, können wir uns nur bildlich verſtändigen.

„Die ſelbſt zum menſchlich unſichtbaren und geſtaltloſen gehörende menſchliche Seele iſt der göttlichen Erkenntniß theilhaft kraft ihres früheren Lebens bei den Unſterblichen. Jetzt aber im Erdenleben iſt ſie in den Körper eingeſchloſſen, der ihr nur ein Abbild des wahren im veränderlichen auf anſchauliche Weiſe gewährt und nur unvollkommene Aehnlichkeiten des wahrhaft Seienden zeigt. Die wahre Erkenntniß deutet ſich uns nur an durch die Erinnerung der Seele an jenes Göttliche des früheren Lebens.“ Auf die Frage nun, wie wir dazu gelangen, ſagt er im Phaidon: „ſo wenig der, der die Sonne beobachten

---

τά ἐστιν. αὕτη δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὅ ἐστι· καὶ δουλεία ὡσαύτως, αὐτὴ δουλεία ἂν τῆς δεσποτείας.

2) φαίης ἄν που, εἴπερ ἐστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῶν ἐπιστήμην; καὶ κάλλος καὶ πάντα τὰ ἄλλα οὕτω; ναί. οὐκοῦν, εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; ἀνάγκη.

will, in die Sonne selbst blicken darf, so wenig darf man sich unmittelbar an die Dinge wenden, um sie zu erforschen, sondern das beste scheint sich an die Worte der Rede zu halten, und in diesen die Wahrheit des Seienden zu schauen [1]). So durch die Begriffe und in den Begriffen das Bewußtsein der Erkenntniß ausbildend wecken wir die Erinnerung an das Göttliche in uns."

§. 70.

Auf diese Weise wird von Platon's Dialektik ganz die Weltansicht vertheidigt, welche wir ohne Rücksicht auf Dialektik gleich anfangs aus den Büchern vom Staate nachgewiesen haben. Der richtige dialektische Zusammenhang ist aber aus Platon's Werken selbst schwerer zu entnehmen neben den Schwierigkeiten, welche die Einmengung der Symbolik bringt, theils weil er sich seiner wahren Ansicht nur stufenweis nähert, theils weil er selbst noch Fehler macht und die Natur der Dialektik nicht durchschaut. In Rücksicht der stufenweisen Fortbildung der dialektischen Ansicht müssen für die verbundenen Fragen nach der Lehrbarkeit der Tugend, der Erhebung des Guten über die Lust, und der ἐπιστήμη über δόξα, so wie die Verbundenheit aller Tugend in der Weisheit wenigstens Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Hippias das größere Gespräch, Menon, Philebos und Phaidon in ein Ganzes verbunden werden. Im Theaitetos fordert er nemlich für Parmenides und besonders gegen Herakleitos im Gegensatz gegen Wahrnehmung und Meinungen über das Wandelbare, eine Erkenntniß des bleibenden. Diese wird im Parmenides als die Erkennntniß durch Begriffe

1) ἔδοξε δή μοι χρῆναι, εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

anerkannt, zugleich aber auf die Schwierigkeit von dieſer hingewieſen. Das letztere führt zu den weitſchweifigen und langweiligen Spitzfindigkeiten über das Sein und Nichtſein des Eins und des Vielen, über das Vieles ſein und nicht Vieles ſein des Eins u. ſ. w. Dadurch nun hat dieſes Geſpräch zu vielen Mißverſtändniſſen Anlaß gegeben. Viele vermuthen mit Ficinus eine ganz beſondere verborgene Weisheit darin, ſelbſt Schleiermacher, der einmal die Laune hatte, jedes Werk des Platon zu einem beſondern Gegenſtand der Bewunderung zu machen, ſchlägt dieſes dialektiſche Spiel zu hoch an. Alle dieſe dem Parmenides zugeſchriebenen Spitzfindigkeiten beruhen doch nur auf dem oben gerügten Fehler des Zenon, der Verkennung der Form des Urtheils, wodurch Verſchiedenheit, Widerſtreit und Widerſpruch mit einander verwechſelt werden. Das Urtheil wird anſtatt als Unterordnung eines Dinges unter einen Begriff anerkannt zu werden für die bloße Gleichſtellung zweier Vorſtellungen gehalten. Ein Ding, das Einheit hat, kann zugleich Vielheit haben, wie jedes Ganze in ſeinen Theilen; der Begriff der Einheit hat Theile, alſo Vieles in ſich; aber der Begriff der Einheit iſt verſchieden von dem der Vielheit, der Begriff der Vielheit iſt nicht der der Einheit. Wiewohl nun Sokrates dies im Anfang ſelbſt ſagt, ſo wird doch nachher nur durch die Verkennung des Unterſchiedes von Subject und Prädikat mit der Verwechſelung von dieſen Verhältniſſen geſpielt und damit das Ganze verworrene der Rede ausgeſponnen.

Allein ſo einfach iſt dies nicht Platon's Fehler, denn er ſieht dieſe Spiele ſelbſt nur für jugendliche Vorübungen zur Dialektik an, über welche er im Sophiſtes hinausführt. Hier zeigt er gegen des Parmenides οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, wie allerdings das Nichtſein ſei da, wo ein Ding an gewiſſen Begriffen keinen Theil habe. Noch wei-

ten im Philebos erklärt er jenes nur für jugendliche Vorübung (p. 15. St.), und ſtellt dieſe ganze eleatiſche Dialektik zurück gegen eine feſtere Behandlung der Sache.

Indeſſen im Ganzen bleibt Platon doch bei des Parmenides Grundunterſchied zwiſchen der wahren Erkenntniß des Unwandelbaren und der unſichern Meinung um das Viele. Und dabei verwechſelt er doch das „iſt“ (ἐστί) als Copula im Urtheil mit dem „iſt“ als Behauptung des Daſeins, und meint darum, daß alles unter der Form der Theilſchaft an Begriffen in menſchlichen Urtheilen über einzelne Dinge erkannte, für Eins und zugleich für Zwei erklärt werde, welches ſich widerſpreche *). Darum ſetzt er dieſe Sachen der δόξα überall ſo an, daß ſie nur in der Mitte zwiſchen dem Seienden und Nichtſeienden ſchweben, daß alles verhältnißmäßige halb ſei, halb nicht ſei **). So daß die wahre Erkenntniß nur in den allgemeinen und nothwendigen Urtheilen hervortritt ***), welche dann nur theils untergeordnet rein mathematiſche, theils höher rein noetiſche auch ihm philoſophiſche ſein müſſen †). So verſtehen wir, warum er lehrt, daß den Erfahrungsbegriffen, namentlich denen von den Elementen wie Feuer, Waſſer u.ſ.w. keine Ideen entſprechen ††). Aber in der Ausführung der Rede, wo er logiſch den Unterſchied des Begriffes von den unter ihm beſtimmten Dingen unterſcheiden will, wählt er meiſtentheils doch nur Zahlbegriffe, oder Erfahrungsbegriffe z. B. Wärme (τὸ αὐτὸ τὸ θερμὸν) oder gar nur Verhält-

*) Tim. p. 52. b. St. Hippias maior gegen das Ende.

**) Vom Staate Buch 5 am Ende.

***) Phaedon p. 102 seq.

†) de rep. l. 6. p. 511. l. 7. p. 533. c.

††) Tim. p. 51. c.

nißbegriffe, wie Größe, Gleichheit (τὸ αὐτὸ τὸ ἴσον) als Beiſpiele, und kann deswegen ſehr leicht mißverſtanden werden *).

§. 71.

Endlich müſſen wir noch beſtimmter auf die Fehler achten, die in der Platoniſchen Dialektik ſtehen geblieben ſind. Sie liegen einmal logiſch in den Mängeln der Geſprächsform und dann darin, daß das metaphyſiſche vom logiſchen noch nicht unterſchieden wird. Das letzte iſt das wichtigſte, aber auch das erſte hat in der Geſchichte der Philoſophie der platoniſchen Lehre große Nachtheile gebracht.

1) Ich bemerke nur beiläufig, was bei Sokrates ſchon vorkam, daß er die Entgegenſetzung der Begriffe im allgemeinen noch nicht genau zu handhaben verſtand, und daher manchmal bloße Verſchiedenheit mit Entgegenſetzung verwechſelt, z. B. im Protagoras bei der Gleichſtellung der verſchiedenen Geſtalten der Tugend. Bedeutender iſt die ganze Unſicherheit der Gedankenbewegung in der Form von Mimen. So oft wird die Betrachtung nicht zu Ende geführt, mit vielen Worten nur wenig angedeutet und am Schluß die Hauptſache zweifelhaft gelaſſen. Dies iſt offenbar der Hauptgrund, warum in Platon's eigner Schule ſo wenig feſtſtehende Lehre erhalten worden iſt. Verbunden damit hat die Dialektik der Geſpräche bei Pla-

*) Eine der härteſten Stellen dieſer Art iſt de rep. l. 10. p. 597. St., wo Gott der Urheber des Begriffes der Bettſtelle genannt wird, aus welcher Tennemann (G. d. Phil. B. 2. S. 370.) ſo große Folgen gezogen hat. Offenbar iſt aber an dieſer Stelle gar nicht von Grundgedanken der ganzen Lehre die Rede.

ton noch zwei von der sophistischen Dialektik hinüber genommene Fehler. Der antwortende ist in den Gesprächen so oft zu schwach gegen den fragenden gehalten, so daß er zu früh zugiebt, indem nur mit einem elenchus sophisticus widerlegt, oder mit jener unzulänglichen Induction nach Analogien bewiesen wird, gegen welche vielleicht Eukleides von Megara Protestation einlegen wollte, als er die Bedeutung der Gleichnisse verwarf. Von beiden enthält das erste Buch vom Staate Beispiele. So gesund und gut hier die Behauptungen sind, die Platon beabsichtigt, so werden sie doch nur auf eine sophistische Weise vertheidigt. Erst sagt Polemarchos mit Simonides, gerecht sei, einem jeden zu leisten, was man ihm schuldig ist (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, δίκαιόν ἐστι), da fragt Sokrates dagegen, wie nun? wenn ein Freund bei besonnenem Muthe mir Waffen anvertraut hat und sie im Wahnsinn wiederfordert, ist es dann gerecht, sie ihm wiederzugeben? Als dann der andere antwortet: nein, das wäre unrecht: so schiebt ihm Sokrates den elenchus sophisticus unter, er nenne dasselbe zuerst gerecht und dann ungerecht, und jener läßt das geschehen. Aber Polemarchos hätte antworten sollen: zurückgeben will ich wohl, aber nur nicht ihm selbst, so lang er wahnsinnig ist; dem Wahnsinnigen bin ich nicht schuldig dieses zu leisten. Jener Trugschluß fällt ihm gar nicht zur Last.

Als nachher Thrasymachos so barsch los fährt, um das Recht des Stärkeren zu vertheidigen, als er sagt, Gerechtigkeit sei nur da für die Gehorchenden unter dem Gesetz, Ungerechtigkeit aber sei das bessere Loos der Herrscher, die frei vom Gesetz leben, so greift ihn Sokrates mit Analogien an, in denen er die Regierungskunst mit andern Künsten, mit Heilkunst, Steuermannskunst und

auch

auch unglücklicher Weiſe mit der Hirtenkunſt vergleicht. Es ſoll gezeigt werden, daß der Regierende nicht für ſeinen, ſondern für der Regierten Vortheil zu ſorgen habe. Nicht der Vortheil des Arztes, ſondern des Kranken ſei Zweck der Heilkunſt, nicht der des Hirten, ſondern der der Heerde ſei Zweck der Hirtenkunſt u. ſ. w., ähnlich alſo auch für den Regierenden. Die auf Erwerb ausgehende Lohnkunſt (ἡ μισθωτικὴ τέχνη) ſei alſo eine von allen dieſen verſchiedene. Aber darauf wäre ja Thraſymachos nicht eingegangen. Er hätte erwiedert, nicht ſo! Jede Kunſt ſucht ihren Lohn, deine Lohnkunſt freilich allein unmittelbar Geld, aber die Heilkunſt die Geneſung des Kranken, die Steuermannskunſt glückliche Beendigung der Fahrt, die Hirtenkunſt nicht den Vortheil der Schaafe, ſondern den ihres Herren, ſo daß die Heerde an Wolle, Fleiſch und Lämmern recht einträglich werde. So denn auch die Regierungskunſt nicht den Vortheil der Unterthanen um ihrer ſelbſt willen, ſondern den des Herrſchers, ſie ſucht die Unterthanen ihm zu guten und nützlichen Knechten zu bilden. Dies hätte er dann belegt mit den Beiſpielen der Tyrannei, wo alle die Knechte eines Herren, der Oligarchie, wo ein kleiner Stamm über die übrigen herrſche und der Demokratie, wo alle herrſchen wollen, alſo auch alle nach der Ungerechtigkeit oder Freiheit vom Geſetz ſtreben.

2) Dieſe dialektiſchen Fehler haben viel zur Unverſtändlichkeit der platoniſchen Lehre und zum Mangel an Feſtigkeit in der Ueberlieferung derſelben beigetragen. Das bedeutendſte iſt aber die doch ſtehen bleibende Verkennung der Form des Urtheils und dadurch die Verwechſelung der logiſchen und metaphyſiſchen Formen, dieſer Fehler, durch den Ariſtoteles mit Platon uneinig wurde.

Durch die klare Unterscheidung der empirischen, mathematischen und philosophischen Erkenntniß giebt Platon die Vorbereitung zu unsrer ganzen Lehre vom Wissen und Glauben, aber die Ausführung fehlt wegen des mystischen Mißverständnisses, welches ihn nach unserm Sprachgebrauch die Naturerkenntniß und die Ideen des Absoluten nicht unterscheiden ließ. Logisch hat er vollkommen richtig anerkannt, daß Wesen und Nothwendigkeit nur denkend erkannt werden können und besonders, daß die gedachte Erkenntniß nur durch den allgemeinen Begriff als Prädicat und durch die allgemeine Regel gelingen könne.

Er hat dabei, wie vorzüglich im Menon ausgeführt wird, vortrefflich nachgewiesen, daß dem Menschen diese, von uns Erkenntniß a priori genannte Einsicht, nicht durch Sinn und Wahrnehmung entsprungen sei, indem sie dem Menschen nie neu entstehe, sondern er sie nur durch Erinnerung, durch Entwickelung des Bewußtseins anerkenne als ein ursprüngliches Eigenthum der Vernunft. Nur bringt er dazu immer die bildliche Hypothese, daß wir sie also gedächtnißmäßig besitzen durch die Erinnerung an ein früheres Leben bei den Göttern, — bei den Göttern, weil ja nur in dieser Weise das Nothwendige, das Göttliche, die Idee des Guten von uns erkannt werden.

Nehmen wir daher die Sache nur so, daß die Idee (ἰδέα) der Gegenstand sei, welcher nur durch Begriffe (εἴδη) erkannt werden könne, so bleibt alles ohne Tadel, und so finden wir denn auch bei Platon die Welt selbst nirgend wo nur aus Begriffen gebaut und die Begriffe nirgends als Geister.

Aber neben dem bleibt ihm der Induction nach doch dialektisch der logische Mysticismus stehen, indem er das Prädicat des allgemeinen Urtheils selbst wie die Idee be-

handelt, das τὸ αὐτὸ τὸ des Allgemeinen unmittelbar als ὄντως ὂν annimmt, und ſo den Begriff mit dem Weſen des Unſichtbaren verwechſelt, alſo in der logiſchen Form ſchon den metaphyſiſchen Gegenſtand findet, weil er Subſtanz, unveränderliches Daſein und Nothwendigkeit nicht unterſcheidet und beſonders dadurch, wie ſchon erwähnt, die Sache unklar läßt, daß er anſtatt der philoſophiſchen Begriffe ſo oft nur Erfahrungsbegriffe und Vergleichungsbegriffe zum Beiſpiel wählt.

3) Um dies deutlicher zu machen müſſen wir den Phaidon, dieſe ſchöne und klare Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, vergleichen.

Sokrates geht aus von dem ſchönen und großen Gedanken, daß die Seele, in welcher die Ideen der nothwendigen Wahrheit, die Ideen des Schönen und Guten, des gerechten und frommen leben, nicht ein Erzeugniß dieſer ſinnlichen, körperlichen Verhältniſſe ſein könne. Der Weisheitliebende werde gern in dieſem Leben bleiben, wohin ihn Gott gewieſen, aber dann auch gern ſterben, wenn die Zeit kommt. Denn im Leben ſtrebte er ja nur die Seele vom Körper zu befreien und zur Beherrſcherin des Körpers zu machen, indem er ſich über die Luſt zum Guten, über die unſichere Meinung zur ſichern Einſicht in das Unwandelbare zu erheben bemüht war.

Als dann Simmias die Einwendung macht, ob das Verhältniß der Seele zum Leib nicht mit dem Verhältniß der Harmonie zur Leier verglichen werden könne, und ob nicht die Harmonie vernichtet werde durch Zerſtörung der Leier, ſo weiſt ihn Sokrates nur mit dem vorigen ab. Die Harmonie iſt zerſtörbar und ihr Daſein abhängig von dem der Leier. Von der Seele war aber ſchon ausgemacht, daß ſie unabhängig vom Leibe beſteht und ihn beherrſchen ſolle. Nachher aber wendet Kebes ein, das ſei ihm wohl

klar, daß die Seele unabhängig vom Leibe bestehe und länger daure, aber damit sei noch nicht gezeigt, daß sie unaufhörlich lebe, es könne ja etwa sein wie mit dem Menschen, der manches Kleid anlege und wieder ablege, ehe er sterbe. Hierauf antwortet dann Sokrates eigentlich mit der Ideenlehre. Beispielsweise wird gezeigt, daß wir das nothwendige und unwandelbare nur denkend durch Begriffe erkennen und dann durch die unveränderliche Verbindung mehrerer Begriffe (d. h. Platon beruft sich auf die Bedeutung des Prädicats im Urtheil und auf die Form des allgemeinen Urtheils), so daß mit der Anwendung des letzteren auf Seele und Leben der Beweis geführt werden soll.

So sagt Sokrates hier: „Das Gleiche selbst (τὸ αὐτὸ τὸ ἴσον) erkennen wir nicht durch die vielen gleichen Hölzer, Steine u. s. w., denn diese Dinge werden bald gleich, bald wieder ungleich, aber das Gleiche selbst ist eines und unwandelbar. Den gleichen Dingen kommt also nur eine unvollkommene Theilschaft (μέτεξις) an der Gleichheit selbst zu.“ „Zehn ist ein Ding nicht durch die Hinzusetzung der 8 zur 2, sondern nur durch den Antheil, den es an der Zehnheit hat.“ „Nicht etwa wegen der blühenden Farbe, sondern nur vermöge des Antheils an der Schönheit selbst sind alle schönen Dinge schön.“

Diese Begriffe selbst stehen nun oft in solchen Verbindungen mit einander, daß der eine nicht sein kann ohne den andern. „So ist der Schnee kalt, das Feuer warm. Schnee kann nicht aufhören kalt zu sein, ohne auch aufzuhören Schnee zu sein; Feuer kann nicht aufhören warm zu sein, ohne auch aufzuhören Feuer zu sein.“ „Drei ist verbunden mit ungerade, zwei mit gerade. Drei kann nicht aufhören ungerade zu sein, ohne auch aufzuhören

drei zu ſein; zwei kann nicht aufhören gerade zu ſein, ohne daß es auch aufhöre zwei zu ſein.“

„Eben wie dies im veränderlichen geſchieht, geſchieht es der Seele, die nicht mehr oder weniger Seele ſein kann (p. 93. d. Steph.), im unveränderlichen. Seele iſt nothwendig mit Leben verbunden; die Seele kann nicht aufhören mit Leben verbunden zu ſein, die Seele hört nie auf zu leben, die Seele iſt unſterblich.“

Dies iſt nun der Gedanke im Mittelpunkt des ganzen platoniſchen Syſtems, der Dialektik nach, indem mit dieſer Unveränderlichkeit der unſterblichen Seele allein Dinge, Weſen (nemlich Subſtanzen) in die Welt der Ideen eingetragen werden. Aber leicht erkennen wir den dialektiſchen Fehler, durch welchen allein hier der Schein eines Beweiſes herbeigeführt iſt, und dem Kebes die Antwort gegeben wird. Es iſt der Begriff Seele als Prädicat, mit dem Subject Seele, der Begriff Seele mit dem Weſen, welches Seele iſt, verwechſelt. Richtig angeſehen ſteht es hier mit Seele und Leben nur wie vorhin mit Feuer und warm. Wo Seele iſt, da iſt Leben; keine Seele kann aufhören, Leben zu ſein, ohne daß ſie auch aufhört Seele zu ſein. Nun kann freilich der Begriff Seele nie aufhören Seele zu ſein, aber ob ein Weſen, welches jetzt als Seele da iſt, einmal aufhören kann als Seele da zu ſein, iſt damit gar nicht entſchieden, und kann nach den gegebenen Vorausſetzungen gar nicht beſtimmt werden. Der Fehler iſt alſo ganz einfach der oben angegebene. Platon verwechſelt hier das „iſt“ der Copula (der qualitativen Form des Urtheils) mit dem „iſt“ der modaliſchen Kategorie des Daſeins.

Dieſe Verwechſelung der nothwendigen Beſtimmung von Begriffsverhältniſſen mit dem beharrlichen Daſein der Subſtanzen iſt der große Fehler in der philoſophiſchen Ab-

ſtraction, der von allen am tiefſten und längſten geirrt und getäuſcht hat. Bei Platon ſtört er die Welt- und Lebensanſicht nicht, weil er nur inductoriſch in der Dialektik vorkommt. Ariſtoteles findet den Fehler und verbeſſert ihn zum Theil, aber er hält ihn fälſchlich für das Begründende der platoniſchen Weltanſicht, und verliert daher den größten Gedanken für die Auffaſſung derſelben. Spätere ſtellen das platoniſche Philoſophem ſpeculativ um, da wird dieſer Fehler zum Princip und zum weltordnenden Gedanken der neoplatoniſchen Philoſopheme. Ja die Chikanen dieſes Fehlers verfolgen uns bis auf unſere Zeit.

Für Platon müſſen wir dann wohl beachten, daß er dieſen Fehler nicht mit neoplatoniſcher Unklarheit zum Grundgedanken, ja eigentlich auch nicht, wie Ariſtoteles ſtets vorausſetzt, τὰ εἴδη, die Begriffe zu dem Weſen der wahren Welt des Gedachten gemacht hat, ſondern nur τὰς ἰδέας, die Gegenſtände der Erkenntniß aus reinen Begriffen. Er erkennt die vernünftigen Seelen als die Weſen in der gedachten Welt der ewigen Wahrheit, in der Welt der Ideen an, aber ſeine dialektiſch tiefſte Nachweiſung deſſen iſt eben dieſer Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, womit er den Phaidon abſchließt, und welcher dem gerügten dialektiſchen Fehler in ſich unterliegt, dabei in ſeiner Entwickelung eine ſo unklare Entgegenſtellung des τὸ αὐτὸ τὸ der Begriffe gegen die Wandelbarkeit der Gegenſtände der Wahrnehmung enthält, ſo daß ihm Idee und Weſenheit des Begriffes eben auch nicht ſcharf unterſchieden werden können.

Anhang.

Ueber die Stellen vom Staate Buch 8. p. 546. Steph. und Timaios p. 39. d. Steph.

Seitdem Böckh die platoniſche Phantaſie von der Sphärenharmonie im Timaios aufgehellt hatte, blieb in Platon's Werken keine bedeutende mathematiſch ſchwierige Stelle mehr als die vom vollkommenen Jahr Timaios p. 39. d. St. und die im achten Buche vom Staate p. 546. St. Als nun Schneider durch zwei gelehrte Abhandlungen *) unſre Aufmerkſamkeit wieder auf jenes alte Räthſel der Platoniſchen Zahl zurückführte, nahm ich die Sache auch von neuem vor, und wurde auf eine von ſeiner ganz abweichende Erklärung geführt, welche ich bald darauf der öffentlichen Beurtheilung vorlegte **) Dieſe meine Vermuthung nahm unſer ſcharfſinniger Göttling mit Verbeſſerung des Textes beifällig auf, bei Gelegenheit der neuen Ausgabe von Ariſtoteles Politik ***). Später ſtimmte Schleiermacher bei Herausgabe der Ueberſetzung von Platon's Staat mehr Schneider bei, und verwarf meine Anſicht im Ganzen. Er hat mich aber gar nicht getroffen, vielmehr fühle ich mich unter Göttling's Schutz ſicher genug, und

*) De numero Platonis commentationes duae. Scr. C. E. Schneider. Wratisl. in libr. Schoene. 1821. 4.

**) Platon's Zahl. Heidelberg bei Winter 1823.

***) Arist. Politicorum libri 8. Jenae in bibl. Croekeriano. 1824. in der Anmerkung zu B. 5. Kap. 10., wo Ariſtoteles auf dieſe platoniſche Stelle Rückſicht nimmt.

komme auf die Sache wieder zurück, da mein Vorschlag unter allen bisher gemachten der einzige ist, welcher die ganze Stelle im Zusammenhang zu erklären unternimmt, und ich meine die Nachweisungen noch etwas deutlicher machen zu können, wobei wir zugleich mit auf das platonische Jahr geführt werden.

Im Anfang des achten Buches vom Staate fängt Platon an vom Verderben der Staatsverfassungen zu sprechen, und läßt zuerst über das Verderben vollkommener Verfassungen die Muse räthselhafte Worte sagen.

„Schwer zwar ist es, daß ein so eingerichteter Staat in Unruhe gerathe; aber weil alles entstandene seinen Untergang findet, so wird auch diese Einrichtung nicht die ganze Zeit bestehen, sondern sich auflösen. Die Auflösung aber ist folgende. Nicht nur den aus der Erde wachsenden Pflanzen, sondern auch den auf der Erde lebenden Thieren entsteht Tragbarkeit und Unfruchtbarkeit der Seele und des Leibes, wenn Umwendungen jeglichem der Kreise Umschwung heranführen [1]), kurzlebenden von kurzer Dauer, anderen andere.

Wiewohl nun diejenigen, die ihr zu den Anführern euer Städte erzieht, weise sind, werden sie doch nach sinnlicher Berechnung die Zeiten der glücklichen Erzeugung und der Unfruchtbarkeit für euer Geschlecht ordnen, dabei fehlen und einmal Kinder erzeugen, wenn es nicht sein sollte [2]).

Es ist aber dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt, dem menschlichen aber eine Zahl, in welcher zuerst (d. h. welche die kleinste ist, in der) ins Quadrat erhebende und beherrschte Vermehrungen (Multiplicationen) drei Wiederholungen und vier Grenzen bekommend alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunden und rational gegen einander machen. Aus diesen giebt die Wurzel des Verhält-

---

1) ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι.

2) γένοις δὲ ὑμετέρου εὐγονίας τε καὶ ἀφορίας, καίπερ ὄντες σοφοί, οὓς ἡγεμόνας πόλεως ἐπαιδεύσασθε, οὐδὲν μᾶλλον λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως τεύξονται· ἀλλὰ πάρεισιν αὐτοὺς καὶ γεννήσουσι παῖδάς ποτε, οὐ δέον.

niſſes $\frac{4}{3}$ mit der fünf verbunden, dreimal vermehrt, zwei Harmonieen; die eine eine gleichvielmal gleiche, jedes gleichviel; die andere gleichzeitig zwar aber zum ungleichſeitigen. Hundert nemlich iſt die Zahl aus den ausſprechbaren Diagonalen der Fünfen; ſo daß jeder Diagonale Eins fehlt, den unausſprechbaren aber ſo, daß Zwei fehlen; dieſen am Würfel, ſo daß drei fehlen. Dieſe ganze geometriſche Zahl beherrſcht die beſſern und ſchlechteren Zeugungen, und wenn die Wächter dieſe nicht kennen, werden ſie euch Jünglinge den Bräuten zur Unzeit zugeſellen, und deren Kinder werden weder wohlgeartet noch glücklich ſein [3]).“

Der Anfang dieſer Stelle erinnert, wie Schleiermacher bemerkt, an das oben angeführte Bild im Staatsmann, die *περιτροπαὶ* und *κύκλων περιφοραί* geben wieder ein aſtronomiſches Bild und die Bedeutung der ganzen Stelle fällt mit jenem zuſammen. So wird dort im all-

---

3) Ich leſe hier den Text, wie folgt:
ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δύναμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποκαταστάσεις a), *τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθείς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις ἕκαστον τοσαῦτον* b), *τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν προμήκη δὲ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν* c) *ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, κύβων δὲ τριάδος* d). *ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικὸς τοιούτου κύριος ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων· ἃς ὅταν ἀγνοήσαντες ὑμῖν οἱ φύλακες συνοικίζωσι νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρὸν, οὐκ εὐφυεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς παῖδες ἔσονται.*

a) *ἀποκαταστάσεις* leſe ich mit Aſt nach Handſchriften, als das ungewöhnlichere Wort, welches hier einen beſtimmteren Sinn giebt. Andere Handſchriften haben nemlich *ἀποστάσεις*, welches die meiſten beibehielten.

b) *ἕκαστον τοσοῦτον*, jedes gleichviel ändere ich aus *ἕκαστον τοσαυτάκις*, wegen des beſſeren Sinnes.

c) *ἀριθμὸν*, andere Handſchriften haben *ἀριθμῶν*.

d) *κύβων δὲ τριάδος*. Die Handſchriften haben *ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος*. Ich ändere mit Göttling.

gemeinen der Verfall menſchlicher Angelegenheiten davon abgeleitet, daß in der Seele des Menſchen die Erinnerung des Göttlichen ſich wieder verdunkelt, hier aber dies beſonders auf die beſte Staatsverfaſſung angewendet. Wenn das Schickſal die Nachkommen nach und nach geiſtesſchwächer werden läßt, ſo werden dieſe die Strenge der Erziehung nicht mehr beibehalten, ſondern in Gymnaſtik und Muſik der Weichlichkeit nachgebend bald der Habſucht und dem Ehrgeiz verfallen.

Nun kommt es aber näher auf Erklärung des letzten Theiles an. Welches iſt die ganze geometriſche Zahl, von der das Glück der Erzeugungen abhängen ſoll? Wie iſt ſie durch das vorhergehende angedeutet? Hier ſah ſchon Cicero das Räthſel für unlösbar an, und von keinem der Alten wiſſen wir, daß er einen Verſuch zur Erklärung gemacht habe, es müßte ſich denn eine ausgefallene Stelle des Textes bei Plutarchos von der Geburt der Seele im Timaios*) darauf bezogen haben. Auch unter den Neueren, ſo viele auch die Stelle beſprochen haben, iſt doch Schneider eigentlich der erſte, welcher es wagte den Worten des Platon genauer erklärend zu folgen. Indeſſen weiß er den letzten Satz mit den vorigen nicht zu verbinden und bekommt keine Antwort auf die Frage nach der ganzen geometriſchen Zahl. Er folgt genau dem Barocius **), welcher ſich in der Behandlungsweiſe vorzüglich von Jacobus Faber Stapulensis (le Febre d'Etaples), der 1537 ſtarb, leiten ließ. Faber hat nemlich, ohne auf eine Erklärung der Stelle einzugehen, mit vieler Mühe ein Diagramm berechnet zur Erläuterung der Beiworte nur in dem erſten Theil der Stelle, dabei vergleicht er aber ſehr willkührlich dieſe platoniſchen Ausdrücke mit arithmetiſchen Kunſtausdrücken des Euklides, und dieſer Mißgriff hat auch die folgenden auf falſchem Wege feſtgehalten. Wer einen Verſuch auf ein noch nicht gelöſtes Räthſel machen will, muß die Sache auf eigne Hand

*) II. p. 1017. C.

**) Franc. Barocii patricii Veneti commentarius in locum Platonis obscurissimum etc. Bononiae 1566. 4. min. fol. 34.

wagen, und nicht mit Vergleichung früherer mißlungener Lösungen anfangen. Die letzteren führen leicht nur auf Irrwege. Fangen wir es in dieser Weise an, so müssen wir uns vorläufig erstens den Text mit Bemerkung der handschriftlichen Varianten von der grammatischen Kritik geben lassen, zweitens voraussetzen (wogegen Schneider verstoßen hat), daß Platon sich etwas zusammenhängendes bei der Sache gedacht habe, sonst wäre unser Rathen ja ohne Ziel und Zweck, darum drittens bedenken, welche bekannte mathematische Wahrheiten sich zur Vergleichung anbieten, hier aber endlich die Erklärung nicht mit Hypothesen über die dunkeln Ausdrücke, sondern mit Herausgreifen derjenigen anfangen, die einen sichern Sprachgebrauch für sich haben.

Dies trifft nun gleich die ersten Worte „Es ist dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt.“ Welches nemlich diese vollkommene Zahl der himmlischen Bewegungen sei, sagt Platon selbst im Timaios. Nachdem er die Umläufe der Planeten beschrieben, fährt er fort: „es ist leicht zu denken, daß die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann erfülle, wenn die Geschwindigkeiten aller acht Umläufe gegenseitig vollendet zu demselben Anfang zurückkehren, gemessen durch den Kreis τοῦ ταὐτοῦ und der immer gleichen Bewegung *).

Klar ist also, daß das vollkommene Jahr erfüllt wird, wenn von bestimmten Ausgangspuncten, die auf den Aequator und also auf die Fixsterne bezogen werden, aus, die Bewegungen der acht Umläufe wieder auf die erste Constellation zurückführen. Die vollkommene Zahl der Zeit würde also erhalten, wenn man das Product (das heißt die ganze geometrische Zahl) bildete aus allen den Zahlen, welche die Perioden der Apokatastasen (der Wiederkehr an denselben Ort des Himmels zwischen den Fixsternen) der einzelnen Planeten messen. Ob sich Platon dabei aber eine be-

*) p. 39. d. ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅγε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα ξυμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ.

ſtimmte Zahl gedacht habe und welche, läßt ſich gar nicht bestimmen, da wir nicht wiſſen, welche Umlaufszeiten er den Planeten gegeben und wie er ſich ihr wechſelndes vorwärts und rückwärts gehen erklärt habe. Dieſer vollkommenen Zahl ſtellt er nun die Zahl der menſchlichen Erzeugungen an die Seite, welche aus vier ὅροις gebildet werden ſoll, für welche er ſagt: ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγὴς δύο παρέχεται ἁρμονίας τοῖς αὐξηθείς. Hier iſt nun ἐπίτριτος πυθμὴν von ganz ſicherer Bedeutung, das Verhältniß $1\frac{1}{3}$ in ſeinen kleinſten ganzen Zahlen, alſo das Verhältniß $\frac{4}{3}$. Folglich ſind 3, 4, 5 drei von den Grundzahlen, aus denen die ganze geometriſche Zahl gebildet werden ſoll. Dieſe ſollen nun „dreimal vermehrt zwei Harmonieen geben.“ Hier giebt mir Schleiermacher zu, daß Harmonie nicht eben ein conſonirendes Intervall (nicht eben Symphonie), ſondern irgend ein Zahlengeſetz bedeuten möge. Und dieſe Harmonieen werden auch im folgenden genau genug beſchrieben. Die erſte Harmonie wird ἴση ἰσάκις genannt, da iſt ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος ein ganz ſicherer Ausdruck, welcher ſo viel als τετράγωνος, Quadratzahl *) bedeutet. Die erſte Harmonie iſt alſo eine Harmonie aus den Quadratzahlen von 3, 4, 5. Deſſen Bedeutung fällt gleich ins Auge. Die 3, 4 und 5 ſind die Verhältnißzahlen des ſogenannten ägyptiſchen rechtwinklichen Dreiecks, welches in den kleinſten ganzen Zahlen ein Beiſpiel des pythagoreiſchen Lehrſatzes giebt. Die erſte Harmonie iſt alſo $9 + 16 = 25$. Dieſes erläutern nur die folgenden Worte. Leſen wir ἕκαστον (sc. ἀριθμὸν) τοσαυτάκις, „jede Zahl ſo oft als ſie ſelbſt genommen“, ſo wäre das nur wieder daſſelbe, und erſchiene als eingeſchobene Scholie; leſen wir aber ἕκαστον τοσαῦτον, „giebt beides gleich viel“ ſo iſt dies die weitere Beſchreibung der Harmonie, nemlich die Quadrate des πυθμὴν ἐπίτριτος $(9 + 16)$ machen eben ſo viel als das Quadrat der Fünf.

Ferner die zweite Harmonie wird beſchrieben: ἰσομήκη μὲν προμήκη δέ. Hier iſt ἀριθμὸς ἰσομήκης ſo viel als

*) Theaetet. p. 147. 148. St.

ἰσόπλευρος, Quadratzahl, ἀριθμὸς προμήκης eine Zahl als Product zweier ungleichen Zahlen *). Die zweite Harmonie ſoll alſo durch das Quadrat ein ungleichſeitiges Rechteck beſtimmen. Was kann dies einfacher ſein als das Rechteck aus der Seite und Diagonale des Quadrates? Und eben dieſes beſchreiben die folgenden Worte. Ohne irgend von den Handſchriften abzuweichen, haben wir den Text: ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀρρήτων δὲ δυεῖν, und dies giebt den beſtimmten Sinn (indem dieſes ἀπὸ die ſichere Bedeutung von Quadratzahl hat, alſo ἀριθμὸς ἀπὸ διαμέτρων die Quadratzahl der Diagonalen bedeutet, wie Schneider (p. 25 seq.) ausführt **)). „Hundert nemlich iſt die Zahl aus den Quadraten der ausſprechbaren Diagonalen der Fünf, ſo daß jeder Eins fehlt, doch beide irrational genommen.“ Die Diagonale des Quadrates, deſſen Seite 5, iſt nemlich ſo nahe gleich 7, daß dem Quadrat der 7, gleich 49 nur 1 fehlt; $2 \cdot 25 = 49 + 1$. Irrational iſt aber dieſe Diagonale $= \sqrt{50}$ und $2 \cdot 50 = 100$.

So ſind wir alſo aufgefordert die Zahlen 3, 4, 5 und 7 als die vier ὅροις anzunehmen, durch deren Multiplication die ganze geometriſche Zahl beſtimmt werden ſoll, denn eine Zahl heißt geometriſch, wiefern ſie aus anderen als Product gebildet wird. Aber wie haben wir zu multipliciren? Wir haben die Harmonieen errathen, ohne die erſte Vorſchrift vollſtändig zu beachten. Es ſtand dabei noch der unbeſtimmtere Ausdruck „dreimal vermehrt.“ Dieſer iſt gewöhnlich auf Erhebung einer Zahl in den Würfel gedeutet worden, dies liegt aber gar nicht in den Worten. Wir wollen die drei Vermehrungen in den Harmonieen aufſuchen, in denen wir ſie wohl ſchon vorgenommen haben. Und wirklich, bei der erſten erhoben wir die 3 und 4 ins Quadrat, und die zweite gab das Product der 5 in die 7. Die Ver-

*) Theaetet. l. l.

**) Platonis Menon. p. 83, B. St. ἀπὸ τῆς διπλασίας οὐ διπλάσιον ἀλλὰ τετραπλάσιον γίγνεται χωρίον.

mehrungen ſind alſo 3 . 3, 4 . 4, 5 . 7. Die ganze geometriſche Zahl wird alſo $9 \times 16 \times 35 = 5040$ ſein.

Vergleichen wir nun mit dieſem Ergebniß den erſten Satz, ſo ſehen wir dort, daß die Zahl die kleinſte ſein ſoll, in welcher *αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποκαταστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους* annehmen. Hier iſt *αὔξησις δυναμένη* der einzige Ausdruck von mathematiſch ſicherer Bedeutung und heißt Erhebung ins Quadrat *). Die Zahl ſoll alſo aus vier Grundzahlen in drei Abſtufungen theils durch Erhebungen ins Quadrat, theils durch andere Multiplicationen gebildet werden, welches mit dem obigen zuſammenſtimmt. Von dieſer Bildung wird nun aber hier gerühmt, „daß ſie alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunde und rational gegen einander mache.“ Wie kommt nun die Zahl 5040 zu dieſem Ruhme? Dies iſt es, was uns Platon ſelbſt an zwei Stellen in den Geſetzen p. 737. e. Steph. und p. 771. a. Steph. ſagt. Die erſte Stelle lautet:

„Jetzt wollen wir nur als Beiſpiel und Muſter eine Zahl annehmen. Es ſei alſo, um eine bequeme Zahl zu nehmen, die Summe der Inhaber und Vertheidiger des Landes 5040. In ſo viel Theile werde dann auch das Land und die Wohnplätze vertheilt, ſo daß der Köpfe und der Theile

*) Das *δύνασθαι* heißt von einer Zahl gebraucht immer ins Quadrat oder überhaupt in eine Potenz erheben, und *δύναμις* wird nachmals unſer Potenz. Bei Platon (Theaet. p. 148.) heißt aber *δύναμις* eigentlich eine irrationale Quadratwurzel oder Cubikwurzel. Er ſagt nemlich: „alle Linien, welche eine gleichſeitige Flächenzahl zum Quadrat machen, nannten wir Längen, welche aber eine ungleichſeitige *δυνάμεις*, weil ſie der Länge nach mit ihnen nicht commenſurabel ſind, wohl aber in den Flächen, welche ihr Quadrat ſind. Und bei den Körperzahlen das ähnliche.“ (*ὅσαι μὲν γραμμαὶ τὸν ἰσόπλευρον καὶ ἐπίπεδον ἀριθμὸν τετραγωνίζουσι, μῆκος ὡρισάμεθα· ὅσαι δὲ τὸν ἑτερομήκη, δυνάμεις· ὡς μήκει μὲν οὐ ξυμμέτρους ἐκείναις, τοῖς δ' ἐπιπέδοις, ἃ δύνανται. καὶ περὶ τὰ στερεὰ ἄλλο τοιοῦτον.*). Hingegen de republica l. 9. p. 587. heißt es überhaupt Quadratwurzel oder vielleicht auch Quadratzahl.

gleich viel ſei. Man theile hernach die ganze Summe in zwei, dann in drei. Sie läßt ſich aber auch in 4 und 5 und ſo weiter bis auf 10 Theile theilen. So viel Rechenkunſt muß allerdings ein Geſetzgeber beſitzen, daß er in allen Fällen die dem Staate vortheilhafteſte Zahl ausfinden könne, und das wird allemal eine ſolche ſein, die der meiſten Theilungen fähig iſt, und ſich durch die meiſten in der Reihe auf einander folgenden Zahlen dividiren läßt. Denn nicht jede Zahl iſt aller Theilungen und durch jeden Theiler fähig. Die angenommene Zahl 5040 iſt in allerlei Fällen und Geſchäften, im Krieg, im Frieden, bei Verträgen, bei gemeinen Abgaben und Nutznießungen bequem, weil ſie durch 59 Zahlen und zwar durch 1 bis 10 der Reihe nach theilbar iſt.“ Die andere Stelle iſt:

„Wir müſſen es wiederholen, in wie viele bequeme Theile ſich jene Zahl 5040 theilen laſſe, die ganze ſowohl als die Zahl der Phylen, welche wir auf ein Zwölftheil des Ganzen geſetzt haben, welches ſich ergiebt, wenn man 21 mit 20 multiplicirt. Und wie wir die ganze Zahl mit 12 dividiren, ſo geht die gleiche Theilung auch bei der Zahl jeder Phyle an. Alſo müſſen wir wahrhaftig jeden dieſer Theile als ein Geſchenk Gottes betrachten, denn ihre Zahl iſt eine heilige Zahl, die Zahl der Monate und des Umlaufs des Himmels. Die ganze Stadt ſteht alſo unter beſonderer Leitung des ihr hierdurch verwandten Himmels, und erhält daher eine Heiligkeit. Vielleicht haben einige Geſetzgeber ihre Theilungen weiſer angeſtellt und die Theile glücklicher den Göttern geweiht als andere. Wir für uns dürfen behaupten, daß wir die Zahl 5040 aus weiſen Gründen allen anderen vorgezogen haben, weil ſie ſich durch alle Zahlen von 1 bis 12, die 11 allein ausgenommen ohne Reſt theilen läßt. Aber auch dem iſt leicht zu helfen. Man darf die Dividende nur um zwei Häuſer vermindern, ſo geht auch die Theilung durch 11 ohne Reſt auf.“

Alles dieſes ſtimmt nun auf das genaueſte mit unſrer Stelle zuſammen, ſowohl was das Lob der geometriſchen Zahl für das Glück der Ehen und die Wohlfahrt der Kinder, als was das arithmetiſche Lob derſelben betrifft. In den Geſetzen iſt ja die Hauptgrundlage der Ruhe und Wohlfahrt

in seiner Kolonie die Unveränderlichkeit der Zahl der 5040 Haushaltungen; dafür sind die Heirathsgesetze und die Kolonien-Versendungen geordnet. Arithmetisch genommen ist aber hier wie dort das Lob der Zahl auf die mannichfaltige Theilbarkeit der Zahl 5040 in ganzen Zahlen gegründet. So erklärt unsre Stelle für sich selbst schon, wie durch die Vereinigung dieser Factoren zum Product das ähnlich und unähnlich machende, das vermehrende und vermindernde befreundet und aussprechbar gemacht werde. Denn sie enthält als Theiler jede Zahl der Dekas; das Verhältniß zwischen 3, 4 und 5 macht die Hypotenuse gegen die Katheten; das Verhältniß 5 : 7 die Seite des Quadrates gegen dessen Diagonale; das Verhältniß 7, 10, 12 die Seite des Würfels gegen dessen Diagonalen, und 1 : 3 den Umring des Kreises gegen den Durchmesser meßbar.

So stimmt hier alles zusammen und mir scheint es höchst unwahrscheinlich, daß ein solches Zusammentreffen der Worte mit mathematischen Wahrheiten zufällig und vom Sprechenden nicht gemeint gewesen sei. Indessen bleiben noch zwei Schwierigkeiten im Texte.

Im ersten Satze haben wir die Worte: *αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι τρεῖς ἀποστάσεις* (oder *ἀποκαταστάσεις*) *τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι* — noch nicht genau erwogen.

Von diesen Worten geht aber gerade Barocius und noch bestimmter Schneider aus, indem sie meinen, vier *ὅρους* als Glieder von Verhältnissen mit drei Unterschieden (*ἀποστάσεις*) suchen zu müssen, von denen gilt, daß sie ähnlich und unähnlich machende, vermehrende und vermindernde seien. Aber im Texte steht nicht, daß die *ὅροι*, sondern daß die *αὐξήσεις* drei *ἀποστάσεις* annehmen. Ich kann also darin der Uebersetzung des Barocius nicht beistimmen, obschon auch nicht klar ist, was die Differenzen oder Intervalle von Vermehrungen sein sollen. Eben deswegen wähle ich das *ἀποκαταστάσεις* anderer Handschriften, indem es überhaupt wahrscheinlicher ist, daß dies ungewöhnliche Wort vom gewöhnlichern als umgekehrt verdrängt worden sei.

Doch

Doch das wesentlichste, was meinen Versuch von dem des Barocius scheidet, liegt darin, daß Barocius nach Fabers Vorgang die sieben Beiworte des ersten Satzes, nemlich *ἀριθμὸς τέλειος, αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι* und *ὁμοιούντων καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων*, als arithmetische Kunstausdrücke nach dem Sprachgebrauch des Eukleides deutet.

Nach Eukleides ist nemlich eine Zahl vollkommen (*τέλειος*), wenn sie der Summe ihrer Theiler gleich ist (z. B. $6 = 1 + 2 + 3$), übervollkommen (*ὑπερτελής*), wenn sie größer als die Summe ihrer Theiler (z. B. $8 > 1 + 2 + 4$), mangelhaft (*ἐλλιπής*), wenn sie kleiner als die Summe ihrer Theiler (z. B. $12 < 1 + 2 + 3 + 4 + 6$). Ferner Zahlen sind ähnlich (*ὅμοιοι*), wenn sie sich in zwei Factoren theilen lassen, die in demselben geometrischen Verhältniß stehen (z. B. 12 und 75, indem $12 = 2 \cdot 6$ und $75 = 5 \cdot 15$, aber $2 : 6 = 5 : 15$).

Nun soll Platon hier unter *αὐξόντων ὑπερτελῶν*, unter *φθινόντων ἐλλιπῶν*, unter *ὁμοιούντων ὁμοίων* verstanden haben, aber mir leuchtet keine von diesen Vergleichungen ein. Der einzige bekannte Kunstausdruck, dessen sich Platon hier bedient hätte, wäre *ἀριθμὸς τέλειος*, dafür sahen wir oben, daß er dies in ganz anderer Bedeutung nimmt als Eukleides, und der vollkommenen Zahlen nach Eukleides giebt es so wenige, daß die fünf kleinsten 6, 28, 496, 8128 und 2096128 sind, womit für unsre Stelle so wenig anzufangen ist, daß keiner der Ausleger dabei verweilte. Hat nun das *τέλειος* hier diese Bedeutung nicht, so ist die ganze Analogie für die übrigens ganz willkührliche Gleichstellung der andern Ausdrücke verloren. Wollten wir diese aber auch zugeben, so wird mit dem ganzen Satz so viel als nichts gesagt; fast alle Zahlen sind theils ähnliche, theils unähnliche, theils übervollkommene, theils mangelhafte.

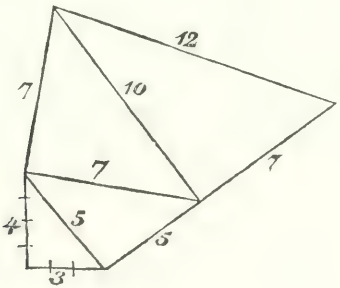
Ferner führt Schneider zu Bestimmung der vier *ὅροι* mit Barocius auf jenen Lehrsatz des Platon von den zwei mittleren Proportionalen zwischen zwei Würfelzahlen (Timaios p. 32. b.) zurück, indem er *αὐξήσεις δυνάμεναί καὶ δυναστευόμεναι* mit Erhebung in die dritte Potenz

überſetzt und dann, weil die kleinſten Zahlen gefordert ſind, die Würfel von 2 und 3 mit ihren mittleren Proportionalen verbindet, ſo daß die vier ὅροι 8, 12, 18, 27 ſein ſollen. Allein αὔξησις δυναστευομένη iſt ein ſonſt ganz unbekannter Ausdruck, deſſen Bedeutung ſich nur durch den glücklichen Erfolg der Hypotheſe rechtfertigen könnte, welchen ich aber ganz vermiſſe. Denn daß alle Zahlen, welche man nur aus zwei Factoren bildet, commenſurabel (προσήγορα) und rational (ῥητὰ) bleiben, iſt eine ſo triviale Bemerkung, daß Platon ſie nicht mit ſolcher Wichtigkeit ausgeſprochen haben würde. Bei meiner Annahme hingegen bekommt dies meßbar und rational machen eine beſtimmte und reiche Bedeutung, welche durch die folgenden Sätze weiter ausgeführt wird, während Schneider ſich in der Verlegenheit befindet, dem zweiten Satz eine mit dem erſten gar nicht zuſammenhängende Erklärung unterzulegen und die geometriſche Zahl des dritten ganz unerklärt zu laſſen.

Ich leſe alſo im erſten Satze ἀποκαταστασεις anſtatt ἀποστάσεις. Was ſoll nun dieſes aſtronomiſche Bild des vollendeten Umlaufs eines Geſtirnes hier bei den Multiplicationen bedeuten? Dem mathematiſchen Sinne nach kann nichts anderes darunter verſtanden werden, als drei Producte aus den erſten Factoren (ὅροις), die wieder zur ganzen geometriſchen Zahl verbunden werden. So beſteht die Zahl 5040 aus ſolchen drei Apokataſtaſen in $9 . 16 . 35 = 12 . 12 . 35 = 12 . 10 . 21$. Und der bildliche Ausdruck iſt auf eine natürliche Weiſe hier herüber genommen von der vollkommenen Zahl des Sternenlaufes, welche auch durch Producte der Apokataſtaſen gebildet werden müßte. Platon vergleicht die Organiſation des Staates mit dem Himmel, und die Kreiſe der Volksabtheilungen mit den Umläufen der Geſtirne. Dabei führt ihn das Wortſpiel, daß αὔξησις δυναμένη ſowohl Erhebung ins Quadrat als beherrſchende Vermehrung bedeutet. Er ſagt, die ganze Zahl beſtehe in drei Umläufen aus beherrſchenden und beherrſchten Vermehrungen. Das verſtehe ich ſo: die Bürgerſchaft ſei in Phylen, jede Phyle in Phratrien, jede Phratrie in Haushaltungen getheilt. Nun ſeien 12 Phylen, in jeder 12 Phratrien, ſo kommen auf jede Phratrie 35 Haushaltungen. Die ganze

Zahl der Haushaltungen iſt dann aus 35 . 12 . 12 zuſammengeſetzt. Hier giebt die Zahl der Phylen eine beherrſchende, die der Haushaltungen in einer Phratrie eine beherrſchte Vervielfältigung, die der Phratrien in einer Phyle beides, und jede der drei Zahlen gehört einem Umlauf. Die Geſchäfte kommen z. B. im ganzen Staate nach einem Turnus von 12 Zeitabſchnitten in den Phylen, ebenfalls nach 12 für jede Phyle in ihren Phratrien, nach 35 für jede Phratrie in ihren Haushaltungen herum. Jede Phyle käme nach 12; jede Phratrie nach 12 . 12; jede Haushaltung nach 12 . 12 . 35 Zeitabſchnitten an die Reihe. Einen ſolchen Turnus nun und dann auch die Zahl deſſelben eine Apokataſtaſe zu nennen, ſcheint mir hier bei der Vergleichung mit dem Sternenlauf, der in derſelben Form berechnet wurde, ein ſehr nahe liegendes Bild.

Endlich die andere Schwierigkeit, welche ich erwähnte, iſt, daß wir im zweiten Satz die Worte *ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος* nicht erwähnt haben. Die hundert Würfel der drei weiß ich denn auch gar nicht zu verwenden, und grammatiſch erhalten wir den ſicherſten Sinn, wenn wir dieſe Worte ganz ſtreichen. Indeſſen führt die mathematiſch eingeleitete Vermuthung weiter, als wir ſie oben verfolgten, und giebt dann doch eine ſo genaue Analogie mit den überlieferten Worten, daß mit folgendem der Sinn wohl errathen ſein könnte, wenn auch nicht genau die Worte. Ich erhalte nemlich folgendes Diagramm.



Das Dreieck 3, 4, 5 ist das der ersten Harmonie; das Dreieck 5, 5, 7 giebt das aussprechbare Verhältniß der Seite des Quadrates zur Diagonale desselben, wenn die Seite gegeben ist wie 5 : 7, so daß am Quadrat der 7 Eins fehlt. Das Dreieck 7, 7, 10 giebt das Verhältniß der Seite des Quadrates zur Diagonale desselben, wenn die Diagonale gegeben ist, und also die Seite irrational bleibt, 7 : 10, so daß dem doppelten Quadrat der Seite am Quadrat der Diagonale zwei fehlen $2 \cdot 49 = 98 = 100 - 2$. Endlich das Dreieck 7, 10, 12 giebt das Verhältniß der Seite eines Würfels zur Diagonale des Würfels wie 7 : 12, so daß zu der Summe der Quadrate der Katheten $49 + 98 = 147$ dem Quadrate der $12 = 144$ noch drei fehlen.

Sollten wir damit nicht das δεομένων ἑνὸς — δυεῖν — τριάδος vergleichen dürfen? Dann haben wir zu lesen wie oben: ἑκατὸν μὲν ἀριθμὸν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, κύβων δὲ τριάδος.

Für diese meine Erklärung kann ich mich freilich auf ältere Autoritäten nicht berufen, weil keiner der früheren sich auf wirkliche Erklärung der Stelle eingelassen hat, indessen spricht das immer für mich, daß die meisten, welche die Stelle erwähnen, Plutarchos *), Aristides Quintilianus **) dafür das ägyptische Dreieck und Proklos ***) dieses in Verbindung mit dem Verhältniß der Seite zur Diagonale des Quadrates nennen.

So hatte ich meine Meinung schon vor längerer Zeit als Mathematiker vertheidigt, als ich bei der Anzeige der Vorlesungen an der Universität zu Bern für den Sommer 1835 eine Abhandlung des Professor Nettig von diesem mitgetheilt erhielt, welche einen ganz neuen Versuch zur Erklärung unserer Stelle macht. Nach genauerer Vergleichung

*) de Iside et Osiride II. p. 373. E.

**) Von der Musik B. 3. p. 152.

***) Im Commentar über das erste Buch des Eukleides I. IV p. 111. ed. Basil.

finde ich die Vermuthung des Professor Rettig ungemein scharfsinnig. Ich kann darüber so berichten.

Uebersetzen wir den ersten Satz: Es ist dem göttlichen Erzeugten ein Umlauf, welchen eine vollkommene Zahl umfaßt, dem menschlichen aber eine Zahl, in welcher beherrschende und beherrschte Vermehrungen drei Abstände (ἀποστάσεις) [oder drei Kreise (ἀποκαταστάσεις)] und vier Schranken annehmend alles ähnlich oder unähnlich bildende, alles vermehrende und vermindernde befreunden und rational gegen einander machen, — denken dann mit Rettig an die drei Stände im platonischen Staat und die vier den Staat ordnenden Tugenden: so können wir das arithmetische Bild vortrefflich politisch deuten. Die beherrschenden und beherrschten Vermehrungen sind das Volksleben. Wenn in diesem die drei Stände durch die vier Tugenden in Schranken gehalten werden, so wird das Leben in Ebenmaaß und Ordnung gehalten.

Dann lesen wir weiter: *ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγείς δύο παρέχεται ἁρμονίας, — τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις — τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ προμήκει δὲ* und übersetzen: aus diesem giebt das Verhältniß der drei zur vier mit der fünf verbunden zwei Harmonieen, die eine eine gleichmal gleiche, die andere gleichseitig zwar, aber zum ungleichseitigen neigend.

Bedeute nun die fünf Platon's fünf Staatsverfassungsformen (Politeia, Timarchie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis), so sagt der Satz: das Verhältniß der drei Stände zu den vier Tugenden giebt mit den fünf Staatsverfassungen zwei Harmonieen, nemlich die eine der vollendeten Gerechtigkeit (in der Politeia), die andere zwar auch noch eine gerechte, aber in der Hinneigung zur Ungerechtigkeit (im Verfall der vier andern Formen). Dies letzte spricht sehr für Rettig's Vermuthung, weil hierin so klare pythagoreische Symbole liegen. Pythagoreisch ist ja *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* die Erklärung der Gerechtigkeit und der Gegensatz von *ἰσομήκης* und *προμήκης* dem des guten und bösen gleichgestellt. Endlich paßt nun auch der Schluß: wenn die Gesetzgeber diese ganze geometrische Zahl, das heißt den ganzen Erfolg dieser Gesetze, nicht kennen, so

werden ſie den Staat übel berathen, — ganz in demſelben Zuſammenhang, und das Räthſel enthält die Andeutung der ganzen folgenden Betrachtungen.

Allein das letzte Wort in der Sache kann dies nicht ſein, ſondern es muß auch noch eine arithmetiſche Löſung des Räthſels daneben beſtehen. Denn meiner Meinung nach kann Rettig im erſten Satz das ἐν ᾧ πρώτῳ und im zweiten weder das τρὶς αὐξηθεὶς noch irgend die Zahlformeln ἑκατὸν τοσαυτάκις und ἑκατὸν μὲν — τριάδος brauchen. Denn was er darüber commentirt, wird er in keine Ueberſetzung bringen, es bleibt alles unbeſtimmt willkührlich, und würde dieſe Ueberſetzung zwiſchen den Ausſpruch der Harmonieen gebracht, ſo fiele die anſprechende Bedeutung der pythagoreiſchen Formeln weg. Dabei iſt aber doch die Erklärung des Barocius und Schneider für ἀριθμὸς ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος ſo klar und ſicher, daß ſie nicht umgangen werden kann, und darum auch nicht meine Ueberſetzung von ἑκατὸν μὲν — δεομένων ἑνὸς ἑκάστων.

Ich meine daher, daß Platon das von Rettig angegebene politiſche Bild durch die Zahl 5040 arithmetiſch und geometriſch conſtruirt hat, ſo daß im Diagramm das Dreieck 3, 4, 5 der Politeia, das 5, 5, 7 der Timarchie, 7, 7, 10 der Oligarchie und das ungleichſeitige 10, 7, 12 (mit welchem die Zahl, wie Ariſtoteles ſagt, στερεὸς wird, nemlich am Würfel) der Demokratie und Tyrannis gehört.

Viertes Kapitel.

Ariſtoteles.

§. 72.

Ariſtoteles (Ἀριστοτέλης) wurde zu Stagira am ſtrymoniſchen Meerbuſen auf der Grenze von Makedonien und Thrakien geboren, Ol. 99, 1. Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des Königs Amyntas von Makedonien. Nach dem frühen Tode ſeiner Eltern wurde er von Proxenos in Atarnà in Myſien erzogen. Im ſiebenzehnten Jahre ging er nach Athen und lebte dort zwanzig Jahre lang als Schüler des Platon bis zu deſſen Tode, bildete aber ſchon während deſſen ſeine Anſichten abweichend von den platoniſchen aus *). Wohl der Krieg zwiſchen Athen und Makedonien beſtimmte ihn nach Platon's Tode zunächſt mit Xenokrates nach Atarnà zurück zu gehen zu deſſen Beherrſcher Hermeias. Nach deſſen Tode wurde er von König Philippos von Makedonien berufen, um die Erziehung des damals vierzehnjährigen Alexander zu leiten. Nach Philippos Ermordung trat Alexander die Regierung an, da kehrte Ariſtoteles nach Athen zurück, und ſtiftete ſeine peripatetiſche Schule als Lehrer in den Laubgängen (περιπάτοις) des Lykeion.

Dreizehn Jahre lang lehrte er in Athen, man ſagt theils akroamatiſch ſtrenger wiſſenſchaftlich in den Morgenſtunden an auserwählte Schüler, theils exoteriſch an mehrere in den Abendſtunden. Nach Alexander's Tode wurde er in der zu Athen üblichen Weiſe als

*) Diog. L. l. 5, 2.

Feind der Religion angeklagt. Er zog sich nach Chalkis auf Euboea zurück, und starb dort bald darauf 63 Jahre alt.

Dieser Mann ist nun der große Ordner der philosophischen Wissenschaften geworden, indem er die Dialektik nicht nur übte, sondern den größten Theil ihrer Gesetze selbst entdeckte, aufstellte und anwendete. Seine Schriften enthalten (den größten Theil der Mathematik und der eigentlichen Geschichte ausgenommen) gleichsam eine Enkyklopädie aller Wissenschaften, in welcher die philosophischen in größter Ausführlichkeit mit ihren Anwendungen verbunden sind. Er blieb in Welt- und Lebensansicht Sokratiker und noch näher Platoniker, aber in der Ausführung trennte ihn seine Untersuchung der Dialektik, der Methode nach, doch weit von Platon. Aristoteles erreicht für die großen Hauptansichten der Lehre lange nicht den Glanz der platonischen Lehre, aber er ist viel reicher an Gehalt, er geht ganz ins besondere jeder Lehre ein, und giebt so, wohl mit Benutzung alles dessen, was griechische Litteratur darbot, die Lehren in mehr systematischer Darstellung. Die besondern zur Philosophie zu verbindenden Aufgaben sind nicht nur unterschieden, sondern auch in besondern Werken bearbeitet. Wir wollen dafür einen Ueberblick seiner Schriften nehmen, so wie sie uns überliefert worden sind.

Sie zerfallen größtentheils in große zusammenhängende Werke.

1. Die erste Gruppe bilden die logischen Werke, welche zusammengenommen später das Organon genannt worden sind.

Dies ganze besteht aus dem Buche über die Kategorieen, dem Buche von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας), dann den zwei Büchern der Analytica priora,

zwei der **Analytica posteriora**, den acht Büchern der **Topica**, endlich dem Buche **de sophisticis elenchis.**

Den gegenseitigen Zurückweisungen nach scheinen diese logischen Werke fast in der umgekehrten Ordnung zuerst ausgearbeitet zu sein, nachher sind sie aber durch Einleitungen und Schluß so ziemlich in ein Ganzes verbunden worden.

Die Kategorieen enthalten die Grundformen der Begriffe oder der Bedeutungen der einzelnen Wörter in der Sprache. Das Buch von der Auslegung enthält die ausführliche Beschreibung der kategorischen Urtheile und alles andere ist die Lehre von den Schlüssen.

Die Schlüsse (*συλλογισμὸς*) theilt **Aristoteles** nemlich in den *συλλογισμὸς διδασκαλικὸς* oder *ἀπόδειξις*, den wissenschaftlichen Schluß aus sichern Voraussetzungen; in den *συλλογισμὸς διαλεκτικὸς*, dessen Voraussetzungen wahrscheinlich (*ἔνδοξα*) sind entweder allen, oder den meisten, oder den Weisen, und unter diesen entweder allen, oder den meisten oder besonders berühmten und ausgezeichneten; drittens in den *συλλογισμὸς πειραστικὸς* den Versuchschluß, dessen Voraussetzungen die Meinungen von irgend einem sind, viertens *συλλογισμὸς ἐριστικὸς, ἀγωνιστικὸς, ἔλεγχος σοφιστικὸς* der Scheinschluß, Trugschluß, Schluß auf Widersprüche, endlich fünftens der *παραλογισμός* der Schluß aus falschen Voraussetzungen.

In dieser Uebersicht kommt unser Unterschied der vollständigen Vernunftschlüsse und der unvollständigen oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse gar nicht vor, sondern von den letztern spricht **Aristoteles** gelegentlich in der Analytik und in der Rhetorik. Seine Unterscheidung dieser Schlußarten betrifft nicht die Formen der Schlüsse, sondern nur die Arten und Grade der Gewißheit in den gegebenen Voraussetzungen.

Seine Ueberſicht gehört alſo in der That dem Organon der Wiſſenſchaften, indem ſie das Material der angewandten Logik behandelt.

Die erſten Analytika behandeln rein logiſch die Form der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, die folgenden wenden dies auf den Beweis, die Definition und Eintheilung in Beziehung auf die Gründe in der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß an.

Die acht Bücher Topika gehören den dialektiſchen und peiraſtiſchen Schlüſſen nach den Methoden der Unterſuchung zur Denkübung, Verfechtung der Wahrheit, Ausbildung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften und Beſtimmung der erſten Principien in den Wiſſenſchaften. Die Regeln für dieſe Methoden der Unterſuchung giebt er dann mit großer Weitläuftigkeit und vielen Wiederholungen disponirt nach den allgemeinſten Formen des abſtracten nemlich ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός (Begriff, Geſchlecht, eigenthümliches Merkmal, zufälliges Merkmal). Endlich das Buch περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων giebt die Auflöſung der Trugſchlüſſe und beſpricht die Paralogismen.

2) Phyſik. Die Gruppe der phyſikaliſchen Werke bildet das größte Ganze. Hier ſind erſtlich in genauem Zuſammenhang miteinander

a) die Bücher ἀκροάσεως φυσικῆς oder περὶ φύσεως ἀρχῶν, in welchen die allgemeinſten Naturbegriffe beſprochen werden;

b) die Bücher vom Himmel (περὶ οὐρανοῦ), welche das kugelförmige Weltall beſprechen;

c) über Entſtehen und Vergehen (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς);

d) die Bücher μετεωρολογικῶν über die Lufterſcheinungen *).

Hierzu ſtellt ſich eine kleinere Zwiſchengruppe.

e) Vom Leben (περὶ ψυχῆς) über die verſchiedenen Stufen des Lebendigen als Vermögen der Seele.

f) Einige kleinere Werke, parva naturalia benannt, von den Sinnen, von der Erinnerung, vom Schlafen und Wachen, von den Träumen.

Endlich drittens die eigentlich naturgeſchichtlichen Werke: über die Bewegung der Thiere; über das Athemholen und anderes; die Naturgeſchichte der Thiere nebſt Anatomie und Phyſiologie.

Als Anhang wären hier noch die mechaniſchen Fragen und die Aufgaben zu nennen.

3) Die dritte Gruppe iſt die der praktiſchen Philoſophie. Sie enthält

a) die Ethik in drei Redactionen. Vollſtändig ausgeführt an den Nikomachos; die zweite Redaction an den Eudemos iſt faſt daſſelbe unvollſtändiger; die dritte, magna moralia genannt, ſcheint ein früher entworfener kurzer

*) Hier pflegt eine kleinere Schrift περὶ κόσμου dazwiſchen geſtellt zu werden, welche in ihren erſten Kapiteln eine kurze Anſicht des Weltbaues giebt, die ganz mit der ariſtoteliſchen Lehre zuſammenſtimmt in Rückſicht auf den Bau des Ganzen, in Rückſicht der fünf Elemente und den zwei Verdunſtungsarten. Aber die Ausführung iſt nach Styl und Gehalt fremdartig, in den letzten Kapiteln entſchieden friſch, ſo daß es wohl eine jüngere untergeſchobene Arbeit ſein muß, in der die Ausführung großentheils von Chryſippos entlehnt zu ſein ſcheint. S. Oſann Beiträge zur gr. und röm. Litteraturgeſchichte. B. 1. S. 141 f.

Ueberblick des Ganzen. b) Die Politik und c) die Oekonomik. Hieran kann man Rhetorik und Poetik am besten anschließen.

4) Interessiren uns noch vorzüglich die Bücher *μετὰ τὰ φυσικὰ* genannt.

Nach den genannten drei Gruppen theilten die griechischen Schulen das Ganze der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, aber für Aristoteles ist damit die Vollendung noch nicht gegeben, indem er noch eine erste Philosophie (*φιλοσοφία πρώτη*) hinzufordert, auf welche diese metaphysischen Bücher sich beziehen, die aber, so wie wir sie besitzen, auf eine unvollkommene Weise aus mehreren Schriften zusammengesetzt scheinen. Die unvollkommene Ueberlieferung dieses letzteren macht es uns ungeachtet des Reichthums seiner Werke doch schwer uns über das Ganze seines Systems zu verständigen, indem uns über die Grundgedanken seiner Religionsphilosophie die Ausführungen fehlen.

Hier ist es zu bedauern, daß wir seine exoterischen Werke, die *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα*, die Gespräche namentlich den von Cicero und Plutarchos erwähnten Eudemos über die Unsterblichkeit der Seele und die drei Bücher *περὶ φιλοσοφίας* nicht behalten haben.

Wollen wir nun näher auf die Betrachtung dieser aristotelischen Lehren eingehen, so müssen wir gesondert überblicken

1) die logischen Lehren;

2) die physischen, mit denen wir die metaphysischen und religionsphilosophischen verbinden können;

3) die Ethik und Politik.

Das gehaltreichste und gelungenste sind die Ethik, die Politik und die Rhetorik. Sodann kommt das große logische Werk, mit welchem er am bestimmtesten der Gesetz-

geber aller folgenden Zeiten geworden iſt. Im phyſiſchen hat er hingegen, die Thiergeſchichte ausgenommen, ſo wenig als die früheren, eine richtige Methode erkannt, darum bleibt hier nur der große Scharfſinn in der dialektiſchen Behandlung der Grundbegriffe zu loben. Endlich dem religionsphiloſophiſchen fehlt in dem, was wir noch beſitzen, die rechte Ausführung.

Ueberhaupt dürfen wir bei unſrer Beurtheilung ariſtoteliſcher Werke nie vergeſſen, daß ſein Gedankengang immer epagogiſch bleibt, vieles getrennt liegen läßt und nirgends ſpeculative Syſteme zu bauen ſucht. Darum kann unſer Lob auch überall nur die Auffaſſung der Begriffe betreffen, denn Ariſtoteles iſt der Lehrer ſcharfer Begriffserklärungen geworden, aber ſelten kann ſich das Lob auf die Zuſammenfaſſung der ganzen Lehre ausdehnen, indem ſich dafür ſeine Betrachtungsweiſe meiſt zu ſehr in zerſtreute Bemerkungen auseinander wirft.

a. Dialektik des Ariſtoteles.

§. 73.

Bei der Betrachtung von des Ariſtoteles Philoſophem müſſen wir mit der Dialektik anfangen, weil ſich ſeine ganze Lehre aus der des Platon entwickelt hat, gemäß ſeinem Streite mit der platoniſchen Dialektik. Platon's Fehler fanden wir darin, daß er um die wahrhaft wahre Erkenntniß der Geiſteswelt über die Erſcheinungen der Raumwelt zu erheben, nur die gedachte Erkenntniß mit Hülfe der Begriffe über die Anſchauung ſetzte, daher das veränderliche verwarf und nur das unwandelbare nothwendige als wahrhaft vorhanden behielt, in welchem doch Weſen und Daſein nicht mitgegeben ſind. Endlich daß er die tiefere Bedeutung der zenoniſchen Gründe

für die Richtigkeit des Unvollendbaren nicht beachtete. Daher blieb ihm die Stütze seiner Lehre von der ewigen Wahrheit nur in den leeren Formen des Denkens gegeben. Diesen Fehler der platonischen Lehre mußte der scharfsinnige Schüler bemerken, und indem er sich nun die Formen des Denkens zum besondern Gegenstand der Untersuchung erhob, ergab sich ihm, daß Pythagoras für die mathematischen Formen, Platon für die Begriffe fälschlich schon durch die Form der Nothwendigkeit die Substanz als gegeben angenommen hätten. So bildete sich ihm logisch seine Lehre von der Form des Urtheils in dem Buche von den Kategorieen und dem von der Auslegung und zugleich metaphysisch seine andere Lehre von der Substanz *). „Nur die einzelnen Dinge (τὰ καθέκαστα) sind Substanzen (ὑποκείμενον, οὐσία, τὸ ὄν ἁπλῶς); die mathematischen Formen und die allgemeinen Begriffe existiren nicht getrennt (als χωριστὰ) für sich, sondern sind nur Beschaffenheiten der Dinge, welche wir im allgemeinen nicht ursprünglich, sondern nur durch Abstraction vorstellen.“ Dazu müssen wir nun noch bemerken, daß Aristoteles auch die zenonischen Einwendungen beseitigt glaubte durch die mathematische Berichtigung, welche er dazu brachte. Zenon hatte nemlich die Widersprüche immer nur durch die falsche Voraussetzung der discreten Zusammensetzung der Zeit aus Augenblicken (τὸ νῦν) erhalten, Aristoteles verbesserte, wie wir schon bemerkt haben, durch die Einführung der Stetigkeit der Zeit **).

So entstand hier das besondere, daß, obschon Aristoteles ganz genau bei der Welt- und Lebensansicht des

*) Met. l. 1. c. 6. l. 3. c. 3 u. f. l. 7. c. 4 u. f. besonders c. 13. 14. 15. l. 10. c. 2. endlich das ganze l. 11. und für die Vorstellung vom Guten l. 12.

**) Phys. l. 6. c. 14.

Platon dem Gehalte nach bleibt, er doch in der entwickelten Darſtellung ſo weit von ihm abweicht.

Deswegen fiel dem Ariſtoteles die platoniſche Erhebung der ewigen Wahrheit der Geiſteswelt über die Raumwelt weg, er verlor die Vortheile der pythagoreiſch-platoniſchen Symbolik der Seelenwanderung und Sphärenharmonie, und noch mehr überhaupt den Glanz der Darſtellung der ſelbſtſtändigen Geiſteswelt unter der Idee des Guten. Die Weltkugel wurde ihm wieder das wahre Weſen der Dinge ſelbſt. Somit ſtellte ſich ihm die Weltanſchauung wieder in die alten joniſchen Verhältniſſe. Der erhabene Gedanke der ewig gleichen und nothwendigen Kreisbewegung trat wieder als Ideal der σοφία auf, und die menſchlichen Angelegenheiten mit ihrem Wechſel und ihrer Willkühr gehören nur der ſublunariſchen Welt mit ihrer φρόνησις und vielgeſtaltigen Sittentugend.

Hierbei bleibt die praktiſche Philoſophie, als Philoſophie über die menſchlichen Angelegenheiten, ganz getrennt von der Phyſik auf ſich ſelbſt ruhend. So finden wir ſie von ihm bearbeitet. Allein zuletzt konnten ſich ihm Weltanſicht und Lebensanſicht doch nicht ohne Verbindung mit einander abſchließen, die praktiſch-philoſophiſchen Ideen von der Vernunft, von dem Guten und Schönen machen doch auch an unſre Vorſtellungen von der die Welt bewegenden Vernunft ihre Anſprüche. Gott ſoll und muß als die eine höchſte allgenugſame Vernunft, als das ſelbſtgenugſame, beſte, ſeligſte und unkörperliche Weſen erkannt werden. Dies führt ihn zu ſeiner uns ſo mangelhaft ausgeſprochenen Religionsphiloſophie, in welcher er ſein Philoſophem dialektiſch durch die ihm eigene Entelechienlehre ſchützt.

Aber dem allen ungeachtet bleibt Ariſtoteles den Zwecken nach doch ganz bei Platon's Lehre. Seine

Metaphyſik hat doch zuletzt im Hintergrunde, daß alles, was iſt, eigentlich der Geiſt ſei. Und mußte ihm gleich einmal der Papſt erſt ſicher ſtellen, daß er die Unſterblichkeit der Seele lehre, ſo lehrt er doch darüber ganz genau daſſelbe, wie Platon. Beide ſagen der νοῦς in uns, der unkörperliche und vom Körper unabhängige Theil der Seele, ſei unſterblich, die ſinnlich bedingten Vermögen der Seele ſeien dagegen vergänglich. Ferner analog ſtehen die Lehre von den Theilen der Seele Pl. de rep. l. 4. in fine. Ar. magn. mor. l. 1. c. 1. Eth. Nic. l. 1. c. ult. Die Eintheilung der Erkenntnißvermögen Pl. de rep. l. 6. in fine. Ar. Eth. Nic. l. 6. Platon's Gegenſatz von ἐπιστήμη und δόξα entſpricht in Ariſtoteles logiſchen Werken der Gegenſatz von ἐπιστήμη der Analytik und τὰ ἔνδοξα der Topik. Ferner die ganze Lehre von den Cardinaltugenden und im beſondern analog der Erhebung der σοφία bei Platon über die andern Tugenden bei Ariſtoteles Erhebung der dianoetiſchen Tugend über alle ethiſche. So auch analog von Platon's Tugend des Philoſophen erhoben über andere unvollkommene die Erhebung der ἀρετὴ κυρία über ἀρετὴ φυσική. Ferner die Lehre vom an ſich guten Pl. de rep. l. 2. Ar. Eth. Nic. l. 1. c. 1. Daß die betrachtende Lebensweiſe die edlere ſei Pl. Phileb. p. 33. b. Steph. de rep. l. 7. Ar. Eth. Nic. l. 10. c. 7. Auch in der Politik herrſcht für den Unterſchied der Stände doch das gleiche Princip und über das höchſte Princip zur Würdigung der Verfaſſungsformen gilt dieſelbe Anſicht. Für das Ganze der theoretiſchen Philoſophie iſt des Ariſtoteles Eintheilung in Phyſik, Mathematik und erſte Philoſophie ganz der platoniſchen Unterſcheidung von πίστις als δόξα, διάνοια und νόησις, welcher die Dialektik gehört, analog genommen. Endlich ſelbſt ſeine logiſche Methode der Definition und Eintheilung

lung gegebener Begriffe folgt im Grunde den im Phaidros gegebenen Anforderungen.

§. 74.

1) Wenn wir die Verdienſte des Ariſtoteles um den erſten Theil der philoſophiſchen Lehren genauer beſprechen wollen, können wir mit ſeiner Lehre von den Vermögen des menſchlichen Geiſtes anfangen. Allerdings hat Ariſtoteles dieſe Aufgabe unſrer Pſychologie nicht als eine eigene Wiſſenſchaft gefaßt, ſondern die beſondern Theile nur zerſtreut unterſucht. Leicht kann es aber ſein, daß eben dieſes ihn nur ſchlicht der Beobachtung folgen ließ, und ihn von falſchen Hypotheſen abhielt. Wenigſtens müſſen wir ihm das ganz beſonders loben, daß er nirgends, wie wir es bei Demokritos und Empedokles fanden, phyſiſche körperliche angebliche Erklärungen mit der geiſtigen Auffaſſung vermengte, ſondern die phyſiologiſche und pſychologiſche Betrachtung von einander geſondert ließ.

Die Bücher περὶ ψυχῆς enthalten weniger hierher gehöriges. Sie verſtehen mehr naturgeſchichtlich unter ψυχὴ jedes belebte Weſen, geben die Grundbegriffe für die erfahrungsmäßigen Formen aller Lebensvermögen an, unterſcheiden für den Geiſt faſt nur Sinn, Phantaſie und Verſtand, und behandeln ausführlicher nur die Lehre von den Sinnen. In den darauf folgenden kleinen Schriften findet ſich eine noch ausführlichere nur phyſiſch phyſiologiſche Beſchreibung der fünf Sinne, dann eine ſcharfſinnige Nachweiſung des Grundgeſetzes der Erinnerung und des Gedächtniſſes, worauf noch manches andere beſondere hierher gehörende folgt, womit dort die Unterſuchung in die Phyſiologie des Organismus übergeht; gewiß in einer Weiſe, bei der er ſich beſonders von Demokritos hat lei-

ten laſſen. Hier berührt nun vorzüglich der vom Element der Geſtirne entſpringende lebenswarme Hauch, das πνεῦμα ἔμφυτον, welches ſich in den Arterien bewegt, das Leben der Seele, aber nie bringt er dieſes körperliche erklärend mit dem λόγον ἔχον in der Seele in Verbindung.

Die genauere Lehre von der Erkenntniß zeigt ſich ihm in der Ethik bei den Lehren von der Weisheit *) und zerſtreut in der Logik. Ferner die genauere Lehre von Begierde, Wille und Entſchluß findet ſich wieder bei der Lehre von der Tugend im zweiten und am Ende des ſechsten Buches der Nikomachiſchen Ethik; die Lehre von den Gemüthsbewegungen in der Rhetorik das zweite Buch im Anfang.

2) Der Lehre von der Erkenntniß **) liegt die allgemeine Unterſcheidung der Vermögen der Seele zu Grunde. Erſtens ein Theil ohne Verſtand (ἄλογον μέρος), das Vermögen des Wachsthums und der Ernährung (φυτικὸν καὶ θρεπτικὸν) enthaltend, dann der verſtändige Theil (λόγον ἔχον). Dieſer letztere zerfällt wieder in einen untergeordneten dienenden Theil die Vermögen der Empfindung, Begierde und willkührlichen Bewegung (αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν καὶ κινητικὸν κατὰ τόπον) enthaltend, und in den herrſchenden des λόγος oder νοῦς ſelbſt.

Das Ziel des letzteren nun iſt die Wahrheit.

Die Fertigkeiten (ἕξις) der Seele ſicher zur Wahrheit zu gelangen ſind fünf: Kunſtverſtand (τέχνη), Klugheit (φρόνησις), Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη), Vernunft (νοῦς), und Weisheit (σοφία); denn Vermuthung (ὑπόληψις) und Meinung (δόξα) können auch zum Irrthum führen. Kunſtfertigkeit und Klugheit gehören dem thätigen Leben

*) Eth. Nic. l. 6. c. 3. bis 6.

**) Eth. Nic. l. 6. c. 1. bis 3.

des Menſchen, ἐπιστήμη dem unveränderlichen nothwendigen Sein der Dinge, νοῦς iſt das Vermögen der erſten Grundwahrheiten (τῶν ἀρχῶν), σοφία die höchſte Verbindung von ἐπιστήμη und νοῦς *).

3) Wir müſſen für das Ganze nun vorzüglich auf die Beſtimmung von ἐπιστήμη achten. Er nennt die Wiſſenſchaft die Fertigkeit der Beweisführung (ἕξιν ἀποδεικτικὴν), ſie betrifft das nothwendige und ewige, erkennt aber aus Vorkenntniſſen (ἐκ προγινοσκομένων). Alſo giebt es von den Anfängen des gewußten (ἀρχαῖς τοῦ ἐπιστητοῦ) keine Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη), denn dieſe beweiſt immer aus einem andern. Kunſtverſtand und Klugheit können aber auch nicht darauf führen, daher bleibt für die Anfänge nur νοῦς.

Hiermit müſſen wir verbinden, wie Ariſtoteles dieſe Wiſſenſchaft der ἐπαγωγὴ entgegenſetzt. Er erklärt die ἐπαγωγὴ als den Schluß von den Theilen auf das Ganze, von den untergeordneten Fällen auf die allgemeine Regel **), und ſetzt ſie ſo dem συλλογισμὸς zunächſt entgegen, welcher vom allgemeinen ausgeht***). Dann überträgt er dieſen Gegenſatz auch auf ἐπιστήμη †), welche durch Vernunftſchlüſſe aus dem allgemeinen (συλλογισμῷ ἐκ τῶν καθόλου) erkennt gegen die ἐπαγωγὴ, welche auch den Anfang giebt des Allgemeinen (ἀρχὴ ἐστι καὶ τοῦ καθόλου).

Für dieſe Principien ſuchende Epagoge giebt nun Ariſtoteles gar keine weitere Theorie, als daß er ſie

---

*) de anima l. 2. c. 1. 3. Eth. Nic. l. 1. c. 13. l. 6. c. 3. 4. 6. ult.

**) Anal. pr. l. 2. c. 23.

***) Top. l. 1. c. 8. c. 12.

†) Eth. Nic. l. 6. c. 3.

gelegentlich *) der Weiſe gleich ſetzt, wie wir durch die Erinnerung an viele zuſammenſtimmende Wahrnehmungen (αἴσθησις) zu einer Erfahrung (ἐμπειρία) geführt werden. Hiermit müßten alle unſere Erkenntniſſe von ſinnlichem Urſprunge ſein. Das kann aber Ariſtoteles doch nicht gemeint haben, denn was bliebe dann damit geſagt, daß der νοῦς das Vermögen der Principien ſei? Platon hatte weit richtiger ſchon Einſicht und Kenntniß geſchieden und die Urſprünglichkeit aller dem Denken gehörenden nothwendigen Erkenntnißweiſen anerkannt. Indem er dies aber durch die Erinnerung an ein früheres Leben deutete und durch die Ideenlehre zu ſchützen ſuchte, wurde Ariſtoteles verleitet mit dieſer falſchen Begründung zugleich die Lehre ſelbſt zu verwerfen. Er erkennt nemlich den νοῦς zwar als Vermögen der Principien an und ſieht, daß dieſe nur durch die Epagoge gefunden werden können, indem alle Wiſſenſchaft von dem nothwendigen und ewigen eine erlernte Erkenntniß und aus Vorkenntniſſen abgeleitet ſei **). Aber doch deutet er bei der Epagoge nur auf die Induction und läßt die Speculation unbeachtet. Sein Fehler iſt, daß er gar nicht genauer unterſucht, wie denn nun die apodiktiſche Erkenntniß zu ihren Principien komme und wie der νοῦς dieſe Principien beſitze. Gegen Platon verfolgt er die Sache nur metaphyſiſch und nicht logiſch. Er ſagt: Ein Ding, ein Weſen ſelbſt (ὂν ἁπλῶς, οὐσία) iſt nur das Einzelne (τὰ καθ' ἕκαστα); das Allgemeine (τὰ καθόλου) dagegen exiſtirt nicht als geſondert (χωρι-

*) Anal. post. l. 2. c. ult.

**) Eth. Nic. l. 6. c. 3. ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν· ἀΐδιον ἄρα· ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία.

στὸν) für ſich, und damit iſt ihm die Sache abgemacht. So genau daher Ariſtoteles die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten anerkennt, bliebe doch der Conſequenz nach, (die ihn aber bei ſeiner nur epagogiſchen Unterſuchung nicht weiter irre leitet,) ſeine ganze Lehre Empirismus, wenn er die logiſchen Grundſätze nicht dazwiſchen geſtellt hätte. Ueberhaupt weil er den νοῦς als Quelle der Principien auf keinen Gehalt hin in Unterſuchung genommen hat, bleibt das große Räthſel der angeborenen Ideen ungelöſt, wie es bis auf die neueſte Zeit geblieben iſt, und der νοῦς als reine Vernunft erſcheint hier ſchon, wie in der neueren Philoſophie, als das bloße Schlußvermögen, welches ſich ſeine höchſten Prämiſſen ſelbſt geben ſoll, obgleich ohne gegebene Vorausſetzungen kein Schluß möglich iſt.

Schon den Ariſtoteles täuſchen hier die leeren logiſchen Grundſätze. Er hat nemlich in ſeinen analytiſchen Büchern die kategoriſchen Formen der Schlüſſe und Beweisführung genau entwickelt und giebt dann, am ausführlichſten im vierten Buche der Metaphyſik *), dazu die Lehre, daß die Sätze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen dritten die höchſten Principien dieſer Schlußweiſe ſeien **). Daneben aber ſteht nur die Lehre, daß viele Wahrnehmungen in eine Erinnerung vereinigt eine Erfahrung geben, und ſo die allgemeinen Geſetze durch Epagoge erkannt würden, ohne daß er eine Theorie für

*) Anal. post. l. 1. c. 11. met. l. 4. c. 3 seq.

**) Met. l. 4. c. 3. φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό.

c. 7. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν. ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.

dieſe Epagoge hinzu brächte und näher unterſuchte, wie weit die Herrſchaft der Sätze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen dritten lange.

Daher iſt ſeine Methode nicht eigentlich Empirismus, ſondern es begründet ſich ihm ein logiſcher Dogmatismus durch alle metaphyſiſchen Unterſuchungen hindurch, in Beweisführungen nur aus gegebenen Begriffserklärungen, zu jener klaren und deutlichen Methode der Entwickelung der Wiſſenſchaften nur in gegebenen Begriffen, welche mit ihrer Einſeitigkeit Jahrtauſende hindurch den Gedanken gefeſſelt hat.

Aber hier im Anfang müſſen wir vorzüglich die Helligkeit und Gedankenſchärfe dieſer Methode loben, wodurch die Philoſophie ſo ſichere Fortſchritte gewann, in der Entwickelung der Sprache für Unterſcheidung und Vergleichung der philoſophiſchen Begriffe.

Bei dem beſondern von Ariſtoteles Darſtellung der rein logiſchen Lehren länger zu verweilen, finde ich hier nicht nothwendig, ich will nur auf das aufmerkſam machen, was im großen für die Geſchichte der Philoſophie bedeutend iſt. Dafür muß erſtens das Buch über die Trugſchlüſſe beſonders erwähnt werden. Dadurch, daß Ariſtoteles die Form des Urtheils und ſeine Subjectbeſtimmung (im Unterſchiede des καθ' ἕκαστα und καθόλου und im ὑποκείμενον χωριστὸν) anerkannte, erhob er dialektiſch die Sprache über die Unſicherheit der platoniſchen Dialektik und noch ſicherer über alle Sophiſtik. In dem Buche über die Trugſchlüſſe hat er nun mit großer Sicherheit ausführlich und genau den Fehler aller vorkommenden Arten des ſophiſtiſchen Elenchos nachgewieſen und ſo das Spiel mit demſelben zerſtört. Seine letzte ſyſtematiſche Lehre von der Auflöſung aller Trugſchlüſſe, in welcher er alle Formen auf die eine der Unkunde von der Form des

Schluſſes und Trugſchluſſes zurückführt, iſt zwar eigentlich nicht richtig aber zugleich müßig, indem er zuvor bei der Aufſtellung aller beſondern Arten ſchon den Fehler einer jeden ſo genau und klar beſchreibt *).

Für die Geſchichte der reinen Logik im Ganzen müſſen wir ferner die Lehre von den kategoriſchen und die von den hypothetiſchen Formen unterſcheiden. Ariſtoteles hat nur die Lehre von den kategoriſchen Formen ausgeführt, mit den hypothetiſchen Formen beſchäftigten ſich die Megariker, und erſt bei den Stoikern namentlich bei Chryſippos finden wir dies mehr ausgeführt. Erſt Boethius führte die Lehre von den hypothetiſchen Urtheilen und Schlüſſen in die peripatetiſche Logik ein. Allein die kategoriſchen Formen des allgemeinen Begriffes, des Urtheils, Schluſſes, der Definition und des Beweiſes ſind bei weitem das wichtigſte und entſcheidende, und hier hat Ariſtoteles die Lehre mit großer Vollſtändigkeit gegeben.

Die Logik der Kyniker, Megariker und Stoiker blieb dagegen immer eine armſelige Lehre, indem dieſe die Natur des allgemeinen Begriffes nicht einſahen und ſo die Grundform alles Denkens nicht kannten, deshalb alle Urtheile in der Logik wie einzelne behandelten, und daher auch nicht einmal im Stande waren, die Form des hypothetiſchen Urtheils richtig zu beſtimmen. Der Einfluß der kategoriſchen Denkformen iſt dagegen ſo überwiegend, daß dem Ariſtoteles die Nichtbeachtung der hypothetiſchen faſt gar keinen Eintrag gethan hat.

---

*) Vergleiche mein Syſtem der Logik §. 109.

b. Physik und Religionsphilosophie des Aristoteles.

§. 75.

Die Folgen des gerügten dialektischen Fehlers verbreiten sich über das ganze aristotelische Philosophem und wirken unermeßlich weit in der Geschichte der Philosophie besonders durch den Einfluß auf Aristoteles metaphysische Dialektik. Aristoteles ist nemlich hierdurch auf eine grammatisch-logische Abstractionsweise geführt, bei welcher der Gedanke sich nur in analytischen Urtheilen bewegt und nur das aus definirten Begriffen zu erschließende, das ἀποδεικτικὸν für nothwendig wahr erklärt. Z. B. daß ein musikalischer Mann die Leier zu spielen verstehe, ist nothwendig wahr und davon eine Wissenschaft möglich; daß aber ein weißer Mann oder daß ein sprachkennender Mann die Leier spiele, ist nur zufällig wahr, wenn zufällig der weiße oder sprachkennende Mann auch ein musikalischer ist, und davon ist also keine Wissenschaft möglich. So wird der ganze Gehalt einer wissenschaftlichen Erkenntniß in ihre definirten Begriffe gelegt; diese Begriffe aber läßt sich Aristoteles nur geben, ohne nach ihrem Ursprung zu fragen. Daher sind die ganze Metaphysik des Aristoteles und die physischen Werke bis zur Meteorologie von einer Methode beherrscht, bei welcher nur die Grundbegriffe erörtert und definirt werden, welche aber für keine theoretische Naturwissenschaft paßt, und keine synthetischen Grundwahrheiten der Metaphysik hervortreten läßt.

Die Grundlage dieser bloß logisch-metaphysischen Abstraction sind die Kategorieen. Hier sind die allgemeinsten

Grundbeſtimmungen das Subject (ὑποκείμενον, οὐσία) oder Weſen (Ding) und das zufällige Prädicat (συμβεβηκὸς, accidens). Die Arten des letzteren ſind dann Größe (ποσὸν), Beſchaffenheit (ποῖον) und Verhältniß (πρός τι). Unter dem letzteren ſtehen weiter Thun (ποιεῖν), Leiden (πάσχειν), Wo (ποῦ), Wann (πότε), Lage (κεῖσθαι), Haben (ἔχειν); und endlich das Entgegengeſetzte (τὰ ἀντικείμενα, ἐναντιότης), das Erſtere (πρότερον), Zugleich (ἅμα) und Veränderung (κίνησις).

Dieſe Begriffe ſind immer nur aufgezählt, ohne einen Verſuch, ihre Vollſtändigkeit nachzuweiſen. Sie ſollen dann in Vergleichung gebracht werden mit den metaphyſiſchen Grundbegriffen: Grund (αἴτιον), Princip (ἀρχή), Seiendes (Ding) ὄν, Eins (ἕν). Bei dieſer Vergleichung muß man ſich die nur logiſche Auffaſſungsweiſe des Ariſtoteles genau bekannt machen, um ſeine Lehre zu verſtehen. Im erſten Buch der Phyſik unterſucht er, welches die ἀρχαὶ ſeien, und findet, ſie ſeien zwei oder drei, nemlich das Subject (ὑποκείμενον) und dann εἶδος und στέρησις, das heißt die Bejahung des Prädicates und die Verneinung des Prädicates. Die Betrachtung ſtützt ſich alſo bloß auf die Form des kategoriſchen Urtheils; dem Subject können entgegengeſetzte Prädicate beigelegt werden. Aber was ſind nun dieſe Gegenſätze? und woher ſind ſie zu entlehnen? Hier geht die bloß logiſche Zergliederung des Ariſtoteles nie auf Gründe ein, ſondern die Gegenſätze werden als gegeben vorausgeſetzt, und ſelbſt Geſetze ihrer Veränderung werden nicht geſucht. Ariſtoteles bleibt nur bei der Unterſcheidung der nothwendigen und zufälligen Merkmale eines gegebenen Begriffes, (wiewol für Begriff ſcharf genommen kein Wort in ſeiner Sprache iſt). Z. B. ein Menſch iſt nothwendig Thier, zweibeinig; zufällig weiß oder ſchwarz, gelehrt oder ungelehrt, muſika-

lisch oder unmusikalisch. Die nothwendigen Merkmale werden dem Begriffe durch die Definition (ὁρισμὸς) desselben bestimmt, welche sagt τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι. Die zufälligen Merkmale sind die untergeordneten Artbegriffe eines Begriffes, und diese kommen dem Begriff als Gegensätze (εἶδος καὶ στέρησις) nicht immer wirklich (ἐνεργείᾳ), sondern nur möglicherweise (δυνάμει) zu. Z. B. der ungelehrte Mensch kann gelehrt, der weiße schwarz werden. Um aber dies in Aristoteles Anwendungen zu verstehen, vergleichen wir eine Unterscheidung in seiner Lehre von der Veränderung (κίνησις oder μεταβολή). Diese Veränderung hat unter andern zwei Arten ἀλλοίωσις (Anderswerden) und γένεσις καὶ φθορὰ (Entstehen und Vergehen). Wenn sich nur die zufälligen Merkmale eines Begriffes, also nur die Prädicate im Urtheil, ändern, z. B. ein weißer Mann schwarz wird, so ist dies ἀλλοίωσις, ändert sich aber der Begriff selbst, also die Subjectvorstellung im Urtheil, so ist es Entstehen und Vergehen, wie er z. B. sagt, wenn Luft zu Wasser wird, so entsteht Wasser und Luft vergeht.

Diese bloß logisch aufgefaßte Lehre muß nun erst vermittelst der Lehre von der οὐσία (Wesen, Ding) in ihrer metaphysischen Geltung gefaßt werden, um Eingang in das aristotelische Philosophem zu erhalten. Hier liegt das große Räthsel seines Streites mit Platon, welcher von wenigen genau verstanden worden ist.

Aristoteles macht gegen Platon ganz richtig gelten, daß das Allgemeine (τὰ καθόλου) und die Geschlechtsbegriffe (τὰ γένη) keine Wesen (οὐσία) sind, sondern daß Wesen nur καθ' ἕκαστα, im Einzelnen vorgestellt werden. Er giebt ganz richtig an, daß Wesen nur im Subject und nicht durch das Prädicat eines kategorischen Urtheils gedacht werden, und dies ist in der Physik

der Sinn ſeiner Lehre von den Principien. Die Früheren hatten entweder nur das Eine zum Princip gemacht (gleichſam ein Subject ohne Prädicate), oder einen Gegenſatz (das waren Prädicate ohne Subject), Ariſtoteles legt hingegen erſt das Subject (ὑποκείμενον, ὕλη) zu Grunde und giebt dieſem dann die entgegengeſetzten Prädicate, wie es jede Behauptung im Urtheil verlangt. Aber er weiß das Subject noch nicht genau durch die Form der Bezeichnung (Alle, einige, Einer,) zu beſtimmen, ſondern ſieht mehr nur auf den Unterſchied der Wörter, durch welche wir vorherrſchend beſtimmte Dinge oder nur Beſchaffenheiten benennen, ſo wie ſich der Unterſchied in der Sprache leicht geltend macht. So iſt ihm γένος niemals Weſen, aber τὸ εἶδος und beſonders τὸ εἶδος ἔσχατον (z. B. weiß als eine Farbe) iſt ihm als τὸ τί ἐστι oder τὸ τί ἦν εἶναι eine οὐσία, indem er hier die Worte, wie Menſch, Pferd, Thiere, Pflanzen, wenn ſie durch einen allgemeinen Begriff beſtimmt werden, auf die Art von Gegenſtänden und nicht auf den allgemeinen Begriff für ſich bezieht, ſie als Subjecte im Urtheil und nicht als bloße Prädicate anſieht. Wie er z. B. Metaphyſik Buch fünf Kapitel 8. ſagt: es trifft ſich alſo, daß wir nach zwei Arten von Weſen ſprechen, einmal bei dem letzten Subject, welches keinem andern als Prädicat beigelegt wird, und dann bei dem, welches etwas iſt und für ſich ſeiend gedacht wird, wie die Geſtalt und die Art eines einzelnen Dinges [1]).

Nie ſetzt Ariſtoteles ein Allgemeines als Weſen voraus, ſondern in der οὐσία μόρφη oder οὐσία εἶδος denkt

*) συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τί ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ. τοιοῦτον δὲ ἡ ἑκάστου μόρφη καὶ τὸ εἶδος.

er nur die einzelnen Gegenstände der Art. Aber fragen wir nun, wie wird dieses τὸ τί ἦν εἶναι oder εἶδος als οὐσία bestimmt zum Unterschied von γένος und dem καθόλου, so antwortet er nur: durch die Definition (ὁρισμὸς), in der Weise der Bestimmung der letzten Arten in der Naturgeschichte *). Dadurch ist also in der That nur ein Begriff festgehalten, aber kein Wesen gegeben. Nach dem angeführten Beispiel: der Unterschied von Anderswerden (ἀλλοίωσις) und Entstehen und Vergehen ist physisch bedeutsam gemeint, aber nur in dieser Weise leer logisch bestimmt. So bedeutet das χωριστὸν, das abgesondert Seiende, bei Aristoteles die Subjectvorstellung im Urtheil, welche der Sprache nach die Bezeichnung mit sich führt und so sind, wie er angiebt τὸ ὄν (Ding) und τὸ ἕν (das Eine) die allgemeinsten Ausdrücke dieser Art, selbst aber kein allgemeines **).

§. 76.

Mit diesen dialektischen Hülfsmitteln baut sich dann Aristoteles wissenschaftlich sein Weltgebäude auf zu der einen unter Gottes Walten stehenden Weltkugel. Seine Methode läßt ihn aber in den Werken, welche wir von ihm lesen, nirgends ein Bild dieses Ganzen aufstellen, sondern nur mit großer Ausführlichkeit und mit vielen Wiederholungen die einzelnen Theile herstellen und rechtfertigen, einerseits in den physischen Werken von der Physik zu den Büchern vom Himmel, zu denen vom Entstehen und Vergehen, ferner zur Meteorologie bis endlich zu denen vom Leben und andrerseits in den ganzen metaphysischen Büchern.

---

*) de partibus animalium l. 1. c. 4.

**) Metaphys. l. 10. c. 11.

1) Ich wiederhole zuerſt das Bild des Ganzen, ſo wie wir es ſchon §. 19. betrachteten.

Gott iſt die höchſte Vernunft, die Eine unveränderliche überweltliche Urſache aller Veränderungen im Einen vollendeten kugelförmigen Weltall. In dieſem thront oben über dem Fixſternhimmel das Göttliche am reinſten. Von da bis an den Mond iſt das Gebiet des Aethers, des fünften Elementes, des Elementes der Geſtirne, der ewigen Kreisbewegung, der Beſeelung und Belebung. Denn in dieſem Element ſind die Geſtirne lebendige Weſen, und die Sonnenwärme iſt nicht Feuer ſondern dieſes Elementes, ſo wie der befruchtende Same in allen thieriſchen Erzeugungen dem analog.

Unter dem Monde aber iſt die Welt des veränderlichen und unvollkommnen, die Welt der vier Elemente, die Welt der wandelbaren Tugend im Gegenſatz der himmliſchen Weisheit.

Unten in der Mitte die Erde, darüber das Waſſer, darüber die Luft, darüber der Feuerkreis bis an den Mond. Dieſe vier Elemente ſind in beſtändiger Umwandlung durch die feuchte und trockne Verdunſtung. Die feuchte ſpielt in Wolken und Wetter, die trockne, feurige giebt Rauch, Blitz und im Feuerkreis Nordlicht, Kometen und Milchſtraße. So ſpielen in dieſer Welt des wandelbaren die Veränderungen der Natur, aber die Natur und Gott wirken zugleich ſtets nach Zwecken und das Beſte.

2) Die einzelnen Behauptungen in dieſer Weltanſicht ſollen nun wiſſenſchaftlich gerechtfertigt werden. Um da nachzuweiſen, wie Ariſtoteles dieſes ausführt, müſſen wir auf ſeine allgemeinſte Eintheilung der Lehre zurück ſehen. Ariſtoteles unterſcheidet für den Verſtand διάνοιαν ποιητικὴν, den machenden (τέχνη), πρακτικὴν, den handelnden (φρόνησις) und θεωρητικὴν, den betrach-

tenden (ἐπιστήμη, σοφία). Demgemäß dann die praktische Philosophie περὶ τὰ ἀνθρώπινα *) von der φιλοσοφία θεωρητική. Diese theoretische Philosophie theilt er aber weiter in Physik, Mathematik und Theologie oder erste Philosophie **). Die Physik nemlich handelt von dem veränderlichen und nicht für sich seienden (ἀχώριστον), die Mathematik von dem unveränderlichen nicht für sich seienden, die erste Philosophie aber von dem unveränderlichen, ewigen, für sich seienden (χωριστόν).

Diese Eintheilung der theoretischen Philosophie folgt ihm nemlich aus der Lehre von den vier Arten von Gründen ***) (αἴτιον). Diese sind erstens Masse oder Subject (ὕλη, ὑποκείμενον), zweitens εἶδος oder τὸ τί ἦν εἶναι (die Art), drittens die wirkende Ursach (αἰτία ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη καὶ τῆς ἠρεμήσεως), viertens die Endursache oder das Gute (αἰτία οὗ ἕνεκα, ἀγαθόν).

Hier gehört die Untersuchung der wirkenden Ursachen eigentlich der Physik. Denn Natur ist ein Princip und Grund der Veränderung oder Ruhe, so wie diese einem Dinge ursprünglich an sich und nicht nur zufällig zukommen †). Die zweite Art der Gründe hat vorzüglich die mathematischen Grundvorstellungen in den Erklärungen, die letzte Untersuchung des ὑποκείμενον aber in Verbindung mit den Zwecken und dem Guten gehört der ersten Philosophie. Indessen muß mittelbar die Physik auch auf alle

*) Eth. Nic. l. 10. c. 10.

**) Metaph. l. 6. c. 1. l. 13. c. 7. Phys. l. 2. c. 2.

***) Phys. l. 2. c. 3. Metaph. l. 1. c. 3. Metaph. l. 5. c. 2.

†) Phys. l. 2. c. 1. ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

andern Arten von Gründen mit Rückſicht nehmen, beſonders auch auf die Endurſachen, nach denen auch die Natur geordnet iſt.

Dieſem Entwurf gemäß finden wir die Ausführung der Lehre einerſeits in den phyſiſchen Werken, andrerſeits in den metaphyſiſchen Büchern. Die acht Bücher der Vorleſungen über die Natur enthalten ſcharfſinnige Erörterungen der Grundbegriffe, aber innerhalb der angegebenen methodiſchen Schranken. Sie ſind früher geſchrieben als die metaphyſiſchen Bücher, aber die letzteren behandeln allein vollſtändig die Grundbegriffe. Das Ziel beider Werke iſt die Lehre von der Gottheit, welche in den phyſiſchen Büchern nur als die eine unveränderliche Urſache aller Veränderungen, in den metaphyſiſchen zugleich als das eine ewige, unveränderliche, ἐνεργείᾳ beſtehende Weſen, die höchſte Vernunft geſucht wird.

§. 77.

Die erſte Philoſophie behandeln nun die vierzehn Bücher der Metaphyſik. Aber die ſcharfe Faſſung dieſer Aufgabe ſcheint dem Ariſtoteles bedeutende Schwierigkeiten gemacht zu haben. So wie wir die Zuſammenſtellung der vierzehn Bücher jetzt leſen, geht wohl ein Faden der Betrachtung durch das Ganze, aber ſie ſcheinen mehr verſchiedene Bruchſtücke ſpäter dieſem Zwecke gemäß zuſammengeſtellt als urſprünglich in dieſer Ordnung verfaßt zu ſein, denn die Theile iſoliren ſich oft durch unzuſammenhängende Einleitungen und Schlußbetrachtungen, und enthalten in ſich und aus den phyſiſchen Büchern viele Wiederholungen.

Meiner Meinung nach müßten für den Fortgang der Betrachtung die Bücher auf folgende Weiſe geordnet wer-

den: Buch 1, 2, 6, 4, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 14 (11 und 12 du Val.) 11, 12 (13, 14 du Val.).

Im ersten Buch bestimmt Aristoteles die Wissenschaft als die aus der Erfahrung gebildete allgemeine Erkenntniß aus Gründen, und weist auf die in der Physik aufgeführten vier Arten der Gründe zurück, für welche er hier noch die Meinungen der früheren anführt und beurtheilt. Im zweiten Buche zeigt er nur, daß die Reihe der Gründe niemals ins unendliche gehen könne, daß es also Anfänge (ἀρχάς) in der Erkenntniß der Gründe geben müsse.

Das sechste Buch stellt dann zuerst nach diesem Unterschied der Gründe die Eintheilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Theologie oder erste Philosophie auf, wobei die erste Philosophie das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν) zu behandeln habe, dagegen aber von nur zufälligen Bestimmungen des Sein und der Gründe keine Wissenschaft möglich sei. Nun faßt das vierte Buch diese Erklärung der ersten Philosophie, daß ihr Gegenstand das Seiende als Seiendes sei, auf und zeigt die Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten als die höchsten Principien dieser Wissenschaft mit polemischen Ausführungen gegen die widerstreitenden Lehren besonders des Herakleitos, Protagoras und Anaxagoras.

Dies alles ist mehr Vorbereitung. Nun geht das dritte Buch bestimmter auf die Probleme der Lehre von den Gründen nach ihren Grundbegriffen ein mit einer Uebersicht der Streitfragen und mit skeptischer Behandlung. Dagegen stellt dann das fünfte Buch die metaphysische Synonymik oder die πολλαχῶς λέγομενα, worin die Begriffe genau bestimmt und die Unterschiede scharf angegeben werden.

Im

Im ſiebenten Buche geht Ariſtoteles tiefer in die grammatiſch-logiſch-metaphyſiſchen Erörterungen der Begriffe vom Weſen (οὐσία) ein nach den angegebenen Unterſchieden; im achten iſt vorzüglich von den ſinnlich erkennbaren Weſen die Rede. Im neunten entwickelt er genauer den Unterſchied des δυνάμει ὄν und des ἐνεργείᾳ ὄν, den Unterſchied des nur möglicherweiſe und nur urſachlich Seienden vom Wirklichen, Daſeienden. Im zehnten werden eben ſo die Begriffe vom Einen und Vielen behandelt.

In den vier letztern Büchern kommt er dann auf ſeinen höheren Zweck der erſten Philoſophie als Lehre von Gott. Sehen wir ſie nach du Val's Anordnung durch, ſo werden wir im eilften von den ſinnlich erkennbaren Weſen zur Frage nach dem überſinnlichen fortgeführt, da wird aber im eilften und zwölften Buch für das erſte nur polemiſch nachgewieſen, daß wir das überſinnliche Weſen durch die Vorſtellung des Allgemeinen und die mathematiſchen Formen nicht erreichen. Endlich im dreizehnten und vierzehnten Buche kommt er auf ſeine eigne theologiſche Lehre, es enthält aber das dreizehnte Buch außer ſeinem zweiten Kapitel und das vierzehnte in den erſten fünf Kapiteln nur Wiederholungen aus dem vorigen und nur im übrigen das neue und höhere.

Die Grundgedanken ſind folgende. Die höchſten Gründe (αἰτίαι) ſind die Weſen (οὐσίαι). Dieſe ſind theils ὡς ὕλη, theils ὡς μόρφη (εἶδος). Aber die Subſtanzen ὡς ὕλη ſind nur δυνάμει, die ὡς μόρφη ſind allein ἐνεργείᾳ. Das erſte muß nun ἐνεργείᾳ ſein, denn das wirkliche iſt nothwendig früher als das mögliche *). Allein alle ſinnlich erkennbaren οὐσίαι ὡς μόρφη ſind veränderlich, theils

*) l. 9. c. 8.

vergänglich, alle aber beweglich. Da nun alles veränderliche einen unveränderlichen Grund haben muß, so giebt es also ein unkörperliches Wesen, welches selbst unveränderlich Veränderungen bewirkt, ein ewiges, welches οὐσία καὶ ἐνεργείᾳ ist *). Von diesem wird denn weiter gelehrt, wie es die Ursach der Kreisbewegung des ewigen Himmels, das höchste Gute, die Vernunft, ein seliges Wesen, der einige Gott sei.

§. 78.

Die Vorlesungen über die Natur sind klarer und einfacher geordnet. Ihr Gegenstand ist eigentlich die Veränderung (κίνησις) nach allen ihren Arten. Doch wird in den ersten vier Büchern dafür vorläufig das allgemeinere besprochen. Im ersten Buche stellt er nur jene logischen Anfänge (ἀρχαὶ) Subject, Bejahung und Verneinung auf. Im zweiten faßt er den Begriff der φύσις, wie angegeben, und vergleicht damit die vier Arten der Gründe Masse, Gestalt, wirkende Ursach und Endursach **). Nach allen diesen soll der Physiker fragen, obgleich das unveränderliche erste bewegende und somit den Zweck zu erfragen nicht mehr der Physik selbst sondern der ersten Philosophie gehört. Indessen zeigt sich die Zweckmäßigkeit doch in der Natur; die Hyle bestimmt zwar nur die Nothwendigkeit, aber in den Gestalten (εἶδος) ordnet die Natur nach Zwe-

*) l. 13. c. 2. l. 14. c. 6.

**) Den vier Formen der Ursachen an sich (αἴτιον καθ' αὐτὸ) stellt er noch die zufälligen (αἴτιον κατὰ συμβεβηκὸς) an die Seite mit bloß logischer Unterscheidung. Wer z. B. ein Haus baut ist an sich ein Hausbauender, zufällig ein weißer oder ein musikalischer Mann. Die zufälligen Ursachen im Gebiet der Endursachen sind Glück (τύχη), im Gebiet der wirkenden Ursachen Zufall (τὸ αὐτόματον).

cken. Dieſe Wirkſamkeit der Natur nach Zwecken iſt jedoch ſo beſtimmt, daß das Naturgeſetz nur vorſchreibt, was in der Regel erfolgt und meiſtentheils, nicht aber was mit unveränderlicher Nothwendigkeit erfolgen müſſe. Denn äußere Urſachen können ſtörend dazwiſchen wirken. So wie dem Menſchen manches Kunſtwerk verunglückt, geſchieht es auch der Natur, wenn ihre zweckmäßige Wirkſamkeit geſtört wird, wie z. B. bei der Erzeugung der Mißgeburten.

Im dritten Buch giebt er die Erörterungen über das Unendliche (ἄπειρον), im vierten über den Raum, das Leere und die Zeit. Dieſe Erörterungen, ſo wie die des Stetigen in den erſten Kapiteln des ſechsten Buches, ſind mit großem Scharfſinn ausgeführt, beſonders in der genau richtigen Behandlung des ſtetigen *). Dabei giebt er aber die metaphyſiſchen Beſtimmungen immer ſo hinzu, wie er ſie zum Bau ſeiner vollendeten Weltkugel braucht.

Das Unendliche iſt nicht ἐνεργείᾳ ſondern nur δυνάμει, es iſt weder οὐσία noch ἀρχή, ſondern nur eine verneinende Beſchaffenheit (στέρησις) des Stetigen. So ſind die Körper ins unendliche theilbar, die Veränderung iſt unendlich und deßhalb auch die Zeit. Aber das unendlich große nach der Zahl und der Zuſammenſetzung iſt nur ein mathematiſcher Gedanke, dem nichts wirkliches entſpricht. Denn das Ganze (πάμπαν) und das Vollendete (τέλειον) kann nicht unendlich ſein, dies widerſpräche ſich. Das Ganze der Körperwelt iſt alſo vollendet und begrenzt. Wie könnte auch das Unendlichgroße eine Mitte haben? und muß nicht, was eine Mitte hat, auch ein äußerſtes haben?

*) Merkwürdig iſt es, daß dieſe ſo klare und ausgeführte Lehre, gegen welche keine atomiſtiſche Hypotheſe aufkommen kann, in der neueren Philoſophie ſo wenig Einfluß gezeigt hat.

In ähnlicher Weise ist ferner der Raum und das Leere behandelt mit besonderer Rücksicht auf die begrenzte vollständige Weltkugel. Leeres läßt er gar nicht zu, wegen der Stetigkeit des Raumes und weil die Bewegung durch das Leere mit unendlicher Geschwindigkeit erfolgen müsse, welches unmöglich sei. Also auch außerhalb der Weltkugel ist kein Leeres. So muß also auch der Raum außerhalb der Weltkugel abgeleugnet werden. Dies geschieht ihm dadurch, daß, obwohl er τόπος als für sich seiend gesondert von den Körpern anerkennt, er ihn doch nur als Ort eines Körpers und nicht eigentlich als den Raum schlechthin (den er ganz ignorirt) erklärt. Τόπος ist die erste unveränderliche Grenze des umfassenden [1]). Darum sagt er, außer dem Himmel ist kein Ort; der Himmel selbst hat auch keinen Ort, sondern nur die einzelnen Körper im Himmel haben ihren Ort. Und dabei bleibt dann jene räthselhaft wunderbare Vorstellung von dem außerhalb des Himmels, von der wir später genauer sprechen.

In der Lehre von der Zeit ist wieder im Verhältniß zum Augenblick und zur Veränderung das Gesetz der Stetigkeit mit großer Schärfe richtig angewendet. Seine Ansicht von der Zeit selbst bleibt der platonischen sehr nahe und behält etwas eigen subjectives. Zeit ist nur in einem gegenseitigen Verhältniß mit der Veränderung; sie ist die Zahl der Veränderung nach dem früheren und späteren, erklärt er, nicht aber die Zahl, nach der wir zählen, sondern die gezählte [2]). Die Zeit ist also nur in und mit dem

---

1) l. 4. c. 6. τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.

2) l. 4. c. 16. χρόνος ἐστὶ ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. — ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον, καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν.

Himmel, und nicht ohne die Seele; was aber außer dem Himmel, das iſt ohne Zeit, ewig (ἀΐδιον). Die Zeit iſt unendlich, unter den Veränderungen iſt aber einzig die Kreisbewegung des Himmels unendlich; die Zeit alſo durch die Kreisbewegung des Himmels.

Der Anfang des dritten Buches und die vier letzten enthalten dann die Lehre von der Veränderung. Hier kommt alſo Ariſtoteles auf das alte Räthſel des Werdens im Verhältniß zu Sein und Nichtſein. Ihm hilft aber ſeine logiſche Methode leicht aus der Sache. Die Principien ſind die Gegenſätze (μόρφη καὶ στέρησις). Jeder Gegenſtand (ἕκαστον) unter einem Geſchlechtsbegriff iſt δυνάμει das Entgegengeſetzte der Artunterſchiede im Umfange dieſes Begriffes; jederzeit aber ἐνεργείᾳ eines von dieſen Entgegengeſetzten. Darum erklärt er: da in jedem Geſchlecht der Unterſchied des δυνάμει und ἐντελεχείᾳ Sein beſtimmt iſt, ſo iſt Veränderung die Verwirklichung des möglicherweiſe Seienden als ſolchen und der Arten der Veränderung ſind ſo viele als der des Seins [1]). Erz z. B. iſt möglicherweiſe eine Bildſäule, aber nicht das Erz als Erz, ſondern als ein Geſtaltbares, daher iſt das Bildſäulewerden des Erzes keine Veränderung des Erzes, ſondern eine des Geſtaltbaren. Hingegen das Schwarzwerden des weißen iſt eine Veränderung des weißen.

Jede Veränderung findet alſo nur ſtatt aus etwas in etwas, nemlich aus dem Entgegengeſetzten in ein Entgegengeſetztes. So kann kein Weſen (οὐσία) verändert werden, denn dem Weſen giebt es kein Entgegengeſetztes, ſon-

1) l. 2. c. 1. ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστιν εἴδη τοσαῦτα, ὅσα τοῦ ὄντος. Διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ, τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν.

dern alle Veränderungen sind nur nach den Kategorieen der Beschaffenheit, Größe oder des Ortes unmittelbar, denn die nach anderen sind nur abgeleitet *). Wenn aber unter der Subjectvorstellung (ὑποκείμενον) nicht nur Wesen sondern auch, was das Ding ist, verstanden wird, so giebt es auch noch die bloß logisch-sprachliche Unterscheidung, daß jede Veränderung entweder aus einem Subject in ein Subject, oder aus einem Nicht-Subject in ein Subject (Entstehen, γένεσις), oder aus einem Subject in ein Nicht-Subject (Vergehen, φθορά) erfolgen kann. Diese schickt er voraus **). Zusammengenommen sind ihm also vier Hauptarten der Veränderung bestimmt. Veränderung nur der Beschaffenheit (τοῦ ποιοῦ) ἀλλοίωσις, Anderswerden; der Größe (τοῦ ποσοῦ) Vermehrung und Verminderung (αὔξησις καὶ φθίσις); Entstehen und Vergehen (γένεσις καὶ φθορά); endlich Bewegung, Veränderung des Ortes (φορά, κίνησις κατὰ τόπον).

Alle diese Veränderungen erfolgen theils der Natur eines Wesens gemäß φύσει, theils durch eine fremde Kraft mit Gewalt. So entsteht und wächst der Mensch seiner Natur gemäß; hingegen die Bildsäule, das Haus entstehen mit Gewalt durch die ordnende Seele des Künstlers. Erde bewegt sich ihrer Natur nach nach unten und wird nur mit Gewalt in die Höhe gehoben; Feuer steigt seiner Natur nach in die Höhe und wird nur mit Gewalt abwärts geführt oder unten erhalten.

Ueber diesen Voraussetzungen bildet er nun den Schluß der Lehre, indem er die Bewegung für die erste und allein stetige unter allen Veränderungen erklärt, unter den Bewegungen aber die Kreisbewegung für die erste und allein

*) l. 5. c. 3.
**) l. 5. c. 2.

unendliche. Nun wird jedes Veränderte durch etwas verändert, keines verändert ſich ſelbſt, denn jedes veränderliche iſt ſtetig zuſammengeſetzt und kann alſo nie als Ganzes ſich ſelbſt verändern *). Alſo muß die erſte Veränderung ein unveränderliches erſtes Veränderndes haben (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*), und da die Kreisbewegung die erſte Bewegung, die Kreisbewegung des oberſten Himmels aber die erſte und oberſte Kreisbewegung und nur Eine iſt, ſo iſt Ein ewiges erſtes unbewegliches bewegendes die Urſach der Kreisbewegung des oberſten Himmels, und da der oberſte Himmel ſich am ſchnellſten bewegt, iſt er dieſem Bewegenden am nächſten. Dieſe erſte Urſach aller Veränderung kann keine Größe haben, denn dieſe wäre entweder unendlich groß oder endlich. Aber das unendlich große iſt unmöglich, und ein endliches kann keine unendliche Wirkung haben, die Bewegung des Himmels iſt aber unendlich. Das erſte Bewegende iſt alſo ohne Theile und ohne Größe **).

§. 79.

So ſteht die Ableitung dieſer Lehren in den metaphyſiſchen und phyſiſchen Büchern.

Nun will ich verſuchen die ganze religionsphiloſophiſche Weltanſicht des Ariſtoteles im Zuſammenhang zu ſchildern. Wir werden dafür erſtens einen metaphyſiſchen, zweitens einen phyſiſchen Eingang ſuchen müſſen, und dann die Ergebniſſe von beiden Seiten mit einander zu verbinden haben.

---

*) beſonders l. 8. c. 6.

**) l. 8. c. 15. in fine *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς, καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος* (sc. *τὸ πρῶτον κινοῦν*).

1) Aristoteles setzt nach sprachlich-logischer Bestimmung drei Arten der Wesen neben einander: Masse, Gestalt und das Gestaltete, z. B. Silber, die Bildsäule, die silberne Bildsäule. Die wirklichen einzelnen Gegenstände der Körperwelt, Menschen, Thiere, Pflanzen, Berge, Gestirne sind aber Wesen der dritten Art, gestaltete einzelne Dinge. Masse ist nicht für sich (nicht χωριστὸν), sondern nur mit Beschaffenheiten und unter einer bestimmten Gestalt. Die Masse für sich ist nur οὐσία δύναμις, ein bloßes Substrat der Möglichkeit, die Gestalt ist allein ἐνεργείᾳ, der Wirklichkeit nach, οὐσία ἐντελέχεια. So sind also alle wirklichen Wesen Entelechien [1]). Massen sind nur unter den Bedingungen der Nothwendigkeit, Entelechien nach Zwecken vorhanden.

Die Gestalt eines Kunstwerkes ist freilich nicht nach natürlicher Nothwendigkeit ein Wesen, sondern nur durch fremde Gewalt einer andern formenden Seele. Aber Seelen sind die Entelechien in einem natürlichen lebensfähigen Körper [2]). Alles wirkliche Wesen in der Körperwelt ist

---

1) Zum Beispiel Phys. l. 2. c. 9. Metaph. l. 7. c. 3. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι, καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου. — μάλιστα δὲ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον, τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται· ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μόρφη· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων· λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν· τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας· τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ συνόλον.

de anima l. 2. c. 1. λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν. ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὅ καθ' αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τί, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δὲ ἡ μὲν ὕλη δύναμις· τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια.

2) de anima l. 2. c. 1. ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

alſo Entelechie und als Entelechie eines natürlichen Körpers Seele [1]) oder mehr als Seele.

Alles was iſt, iſt eigentlich Seele *), auch die Zeit iſt nur die Zahl der Veränderung und kann nur durch die Seele ſein **). Hier iſt aus der Lehre von der Entelechie klar, wie dem Ariſtoteles alles Wirkliche eigentlich Seele ſein muß, aber ein dunkler Hintergrund bleibt in ſeiner Lehre bei der Verbindung dieſes Gedankens mit dem erkennenden Geiſt, wenn er ſagt: für den νοῦς iſt Denken und Gedachtwerden daſſelbe [2]); die Wiſſenſchaft iſt auf gewiſſe Weiſe das gewußte [3]); der Geiſt iſt der Form nach alles, er iſt die Form der Form, der Begriff der Begriffe [4]).

Denn bei dieſen Ausſprüchen bleibt er ſtehen, ohne ihnen eine weitere Bedeutung oder Ausführung zugeben.

Dieſe ganze körperliche Weltanſicht des Ariſtoteles vom natürlichen, und der οὐσία μόρφη als Entelechie und Seele iſt von der anſchaulichen Seite leicht zu faſſen,

---

1) de anima l. 2. c. 2. *διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν.*

*) de anima l. 3. c. 9. *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα.*

**) Phys. l. 4. c. 20.

2) de an. l. 3. c. 5. *καὶ αὐτὸς δὲ (ὁ νοῦς) νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι.*

3) l. c. c. 9. *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως· ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.*

4) eod. l. *καὶ ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν· καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.*

c. 5. *καὶ εὖ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τύπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὕλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

von der Seite der Abſtractionen aber eigentlich das Räthſel der Ariſtoteliſchen Metaphyſik.

Von der anſchaulichen Seite findet man leicht, daß da den Alten alle himmliſchen Bewegungen zum Lebendigen und Guten gehören, auch dem Ariſtoteles das Gute, der Zweck (οὗ ἕνεκα) das herrſchende in der Natur ſein mußte. Die ganze Natur wird aufgefaßt von der Seite ihrer lebendigen Geſtaltungen und deren Geſetze werden für die herrſchenden erklärt. Die Nothwendigkeit beherrſcht nur die ὕλη, und dieſe iſt nur durch die Wirkſamkeit nach Zwecken und um deren willen vorhanden *). So wird die ganze Natur nach dem urſprünglich Lebendigen aufgefaßt und die Geſtalt, alſo die geſtaltende Seele, wird in ihr das Wirkliche.

Dieſes nun aber abſtract aufgefaßt führt das Räthſel des ſelbſtſtändigen Seins der Geſtalten als des wirklichen herbei, wogegen die Maſſe nur möglicherweiſe ſei, und dies wird die künſtliche Auffaſſungsweiſe, nach welcher er, wie Platon, das wahrhaft (ἐνεργείᾳ) vorhandene von der Maſſe befreit und es doch im Raume und vor der ſinnlichen Anſchauung gegen Platon feſthält.

Die höchſte Anwendung erhalten dieſe Abſtractionen bei der Beſtimmung der Idee der Gottheit als der einfachen ſich in Ewigkeit unveränderlich ſelbſtbewußten Vernunft (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα), dem Gedanken des Gedankens als dem höchſten Gut **).

2) Die Seele iſt nicht getrennt vom Körper, ſo wenig als die Bildſäule ohne das Silber. Die Seele exiſtirt überhaupt nicht getrennt vom Körper, aber es kann wohl

*) phys. l. 2. in fine.

**) Met. l. 14. du Val. c. 9.

Theile derſelben geben, welche vom Körper unabhängig ſind *). Nun ſind in der Seele die Vermögen des Wachsthums, der Ernährung, der Empfindung, der Begierde, der willkührlichen Bewegung und des Verſtandes, welche ſich alle in der Menſchenſeele vereinigt finden. Unter dieſen iſt das letzte der denkende Geiſt, νοῦς, das höchſte. Dieſer exiſtirt unabhängig von der Maſſe (ἄνευ ὕλης), er iſt unkörperlich (ἀσώματος), für ihn iſt das denkende (νοοῦν) und das Gedachte (νοούμενον) daſſelbe, er iſt in ſeiner Reinheit unſterblich und ewig, während die Empfindung und die Phantaſie nebſt der Erinnerung, welche dem leidenden Verſtand (νοῦς παθητικὸς) gehören, nur mit dem Körper beſtehen **).

Dieſe Lehre vom νοῦς iſt phyſiſch genommen alſo ganz Wiederholung der Lehre des Anapagoras, aber religionsphiloſophiſch hat ſie offenbar ganz die Bedeutung der Platoniſchen Lehre. Auch bei Platon war ja νοῦς oder das λογιστικὸν der Seele allein das ewige und unſterbliche, während die unteren Vermögen der Seele nur zu ihrer ſinnlichen Beſchränkung gehören. Aber allerdings iſt dieſer Unterſchied bei der mythiſchen Ausführung des Platon leichter klar feſt zu halten als bei Ariſtoteles, bei welchem ſeine Vorſtellung von dem höheren ewigen Weſen außer dem Himmel viel dunkler iſt. Indeſſen bleibt er dem Grundgedanken nach bei Platon auch in der Lehre von der Seligkeit und Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes. Nur der reine denkende Geiſt, der nur in der Beſchauung (ἐνέργεια θεωρητική) leben ſoll, iſt unſterblich. Von der ſinnlichen Abhängigkeit ſoll ſich daher der Menſch ſchon im

*) de anima l. 2. c. 1.

**) de anima l. 3. c. 5. 6.

Erdenleben zu befreien suchen *). Auch da der Geist als νοῦς οὐσία ἐντελέχεια ist, so ist er das Wesen in der einzelnen Seele, und so die persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes vorausgesetzt.

Dabei sehen wir aber leicht, wie in seiner Schule abweichende Meinungen vorkommen mußten, so wie sie später Alexander von Aphrodisias für die Sterblichkeit der Seele ausbildete, indem er die Seele nur als Gestalt (εἶδος τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ) betrachtete und ihre Wesenheit im νοῦς nicht beachtete.

3) Von der physischen Seite müssen wir zuerst zusehen, wie Aristoteles seinen Himmel aufbaut.

Die erste und das Princip aller Veränderungen ist die Bewegung. Es giebt aber nur drei natürlich einfache Arten der Bewegung, die zur Mitte, die von der Mitte, die um die Mitte. Was nun eine Mitte hat, muß auch ein Aeußerstes haben und begrenzt sein, darum sind die ersten beiden Bewegungen begrenzt, nur die dritte die Kreisbewegung kann sich immer fortsetzen, ohne Anfang und Ende bestehen. Es giebt also nur drei Elemente (στοιχεῖα), das schwere Erde, das leichte Feuer und das der Kreisbewegung Aether **). Die schweren und leichten, welche von Natur eine endliche und begrenzte Bewegung haben, sind daher veränderlich, wandelbar, sie können in einander übergehen, und darum muß es noch zwei vermittelnde zwischen ihnen geben. So sind der schweren und leichten Elemente vollständig vier: Erde schwer, trocken und kalt; das Wasser schwer, feucht und kalt; die Luft leicht, feucht und warm; das Feuer leicht, trocken und warm ***).

---

*) Eth. Nic. l. 10. c. 7.

**) de Coelo l. 1. c. 3.

***) de gen. et corr. l. 2. c. 2. 3.

Der Aether, das Element der Kreisbewegung iſt hingegen unwandelbar, ewig, das Element der Kreisbewegung des Himmels und der Belebung. Durch den Aether beſteht alſo der ewige Kreislauf des Himmels, unter dieſem iſt aber das Gebiet der wandelbaren Elemente. Da ſich die Erde ihrer Natur nach nach der Mitte bewegt, ſo kann ſie in dieſer Mitte ruhen und muß in ihr ruhen. Sie bildet daher in der Mitte eine Kugel, welche kleiner iſt als mancher andere Stern, und daß ſie ruht erſehen wir auch aus der Beobachtung. Da Ariſtoteles nemlich die Relativität der Bewegung noch nicht einſah, widerlegt er die Axendrehung der Erde ſchon damit, daß ja ein Vogel das Neſt, von dem er aufflog, nicht wieder finden könne, wenn die Erde ſo ſchnell unter ihm wegginge. Ueber der Erde bildet dann das Waſſer das Meer, darüber die Luft den Luftkreis, darüber das Feuer den Feuerkreis. Dieſe nun ſtehen durch die dampfartige (ἀτμιδώδης) feuchte und die hauchartige (πνευματώδης) trockne Verdunſtung *) und deren Niederſchlag in gegenſeitigen Umwandlungen, durch welche alle Veränderungen der lebloſen Natur beſtehen. Die der belebten aber geſchehen durch den Aether und die Seele.

So iſt der Himmel eine umkreiſende Kugel, ein begrenztes vollendetes Ganzes; er iſt ewig, unveränderlich und Einer; er iſt das All der Dinge, außer ihm iſt kein Körper, kein Ort, keine Zeit.

Durch die Kreisbewegung iſt der Himmel nemlich nothwendig eine Kugel und ein begrenztes Ganzes, denn ein in Kreisbewegung begriffenes kann nicht unendlich ſein, weil ſonſt die äußerſten Theile einen unendlichen Raum in endlicher Zeit beſchreiben müßten, welches unmöglich iſt. Er iſt ewig unveränderlich wie der Aether, aus dem er be-

*) Meteorol. l. 1. c. 4.

ſteht. Es iſt nur ein Himmel und dieſer das All, denn der Geſtalt nach könnte es wohl viele Himmel geben, wie viele Menſchen, viele Stumpfnaſen, wenn nun aber alles Fleiſch der Welt auf die Bildung einer Stumpfnaſe verwendet wäre, ſo könnte es doch keine zweite geben, ſo eben auch mit dem Himmel. In ihm iſt alle Materie verbunden, daher kann es keinen zweiten geben. Außer ihm iſt alſo keine Materie, aber ohne Materie keine Bewegung, alſo iſt außer ihm auch keine Bewegung, folglich keine Zeit, welche die Zahl der Bewegung iſt, und da es kein Leeres giebt, folglich auch kein Ort.

4) Die höchſte und erſte aller Bewegungen, von der jede andere abhängt, durch die jede andere beſtimmt wird, iſt alſo die tägliche Kreisbewegung des Weltalls, zunächſt des Fixſternhimmels, welche alle andern Geſtirne mit ſich fortführt. Dieſe Bewegung des Himmels iſt anfangslos und endlos. Aber alles, was bewegt iſt, muß eine Urſach ſeiner Bewegung haben. Folglich hat die eine unveränderliche und ewige Bewegung des Himmels eine einfache und ewige Urſach, welche ſelbſt unkörperlich und unveränderlich ſein muß. Dieſe iſt die Gottheit, ein unkörperliches Weſen, welches als οὐσία καὶ ἐνέργεια ewig ohne Theil und Größe die erſte Urſach aller Veränderungen und zwar dieſe als die erſte Urſach der Kreisbewegung des Fixſternhimmels iſt.

Unter dem höchſten Himmel ſind die Sphären der Planeten, der unteren Geſtirne. Die Sterne ruhen an ihren Sphären *), aber jeder Umſchwung einer Sphäre hat eine ewige, unkörperliche, größenloſe, göttliche Urſache **).

*) de Coelo l. 2. c. 8.
**) Metaph. l. 14. du Val. c. 8.

Gott, die erſte unveränderliche Urſach aller Bewegungen iſt aber nicht die Seele des Himmels. Seelen ſind auch unkörperliche Urſachen der Bewegung, aber wie die der Thiere und der unteren Geſtirne, die eigenthümliche Bewegungen haben, Entelechien eines Körpers und zum Theil von ihm abhängig. Gott aber iſt vom körperlichen ganz unabhängig, ohne Schlaf und Erholung, ohne Sinn und Phantaſie einzig νοῦς.

Gott iſt alſo der höchſte vernünftige Geiſt, der eine Herr der Welt, das ewig ſelige außerweltliche Weſen, welches nur in der Beſchauung (ἐνέργεια θεωρητική) lebt, ſich ſelbſt ſchauend, das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), wie aber dieſes, das vermag der Menſch nicht auszudenken. Gott iſt alſo die höchſte wirkende Urſache und zugleich die höchſte Endurſache; er iſt die wirkende Urſache aller Bewegung, aber als ſolche auch die höchſte alles nach Zwecken ordnende Vernunft. Gott iſt das vollendete höchſte Gut.

Nun fragt er im Buch 14. du Val. der Metaphyſik Kapitel ſieben, wie kann nun Gott bewegend wirken, ohne ſelbſt in Bewegung zu ſein? und giebt die Antwort, nur durch die Vernunft und ihren Gedanken. Das Schöne als Gegenſtand der Begierde iſt allein von der Art, daß es bewegend einwirkt, ohne ſelbſt bewegt zu werden. Das Schöne, das heißt das in ſich Gute, iſt das einzige, welches, indem es Liebe zu ſich in einem andern Geiſte weckt, Bewegung bewirkt, ohne ſelbſt bewegt zu werden. So können wir die Anſicht des Ariſtoteles ausſprechen, Gott iſt alſo die ewige Schönheit in ewiger Ruhe, und die Welt beſteht wahrhaft nur in der Liebe jedes Geiſtes zur ewigen Schönheit, welche nur dadurch rein befriedigt werden kann, daß der Geiſt zu der höchſten Eudaimonia in der gottähnlichen Beſchauung gelangt.

Diese Herrschaft des Guten waltet dann auch durch alle Gebiete des Lebens in der Natur und am Himmel. Gott und die Natur bilden alles nach Zwecken, auch die tägliche Kreisbewegung des Himmels entspricht diesem, weil ihre Richtung die beste ist. Jedem lebendigen Wesen gelten nemlich die drei Gegensätze der Richtung, oben und unten, vorn und hinten, rechts und links. Nun ist der Himmel lebendig, also gelten auch für ihn diese Gegensätze. Da er sich nun im Kreise bewegt, so bestimmt die Axe, die bei dieser Bewegung ruht, sein oben und unten. Aber rechts ist der Aufgang und woher die Bewegung kommt, also ist Süd oben, der Morgen rechts und wir wohnen unten links. Nun ist aber oben edler als unten, vorne edler als hinten, darum bewegt sich der Himmel nach dem edleren, vom Aufgang aufwärts und nach vorn *).

Gewiß ist diese psychische Deutung des κινοῦν ἀκίνητον höchst interessant. Aber die Erhebung der Idee über die Erscheinung fehlt dem Aristoteles, und darum bleibt diese Gleichstellung des Geisteslebens mit der Kreisbewegung ein trockner unbefriedigender Gedanke.

Das befremdende dieser Vorstellung zeigt sich besonders bei der wunderbaren Ausführung seiner Vorstellung von dem außerweltlich vorhandenen. Jenes ewige einfache Wesen ohne Theil und Größe, welches die höchste Vernunft ist, kann doch unmöglich im Raum ausgebreitet gedacht werden, und doch sagt Aristoteles bestimmt, der erste Beweger müsse entweder in der Mitte oder im Umfange des Himmels sein, da aber der letzte sich am schnellsten bewege, sei er diesem am nächsten **). Und dann an anderer Stelle setzt er über die Grenze des Himmels hinaus,

wo

*) de Coelo l. 2. c. 2. und 5.

**) Phys. l. 8. c. ult.

wo keine Materie, keine Bewegung, kein Raum, keine Zeit mehr iſt, doch ein dort (ταχεῖ) des Göttlichen der ewig ſeligen Ruhe *). Nach dieſen Stellen haben ihm Cicero (de nat. deorum I. c. 13.) und Sextus Empirikus (pyrrh. hypotyp. 3. c. 24. 218.) ganz gegründete Vorwürfe gemacht, denn wenn Ariſtoteles auch nicht ſagt, daß Gott die Grenze des Himmels ſei, wie Sextus behauptet, daß er ſage, ſo läßt er die Gottheit doch in ihr leben. Dieſes todte und ungenügende behält des Ariſtoteles höhere Weltanſicht unvermeidlich, weil in dem, was wir von ihm leſen, die belebende religiöſe Idee von der abſolut freien menſchlichen Geiſteskraft und dem religiöſen Schuldgefühl des Menſchen fehlt, welches Platon mit den andern aus den poſitiven Religionsanſichten in den Mythen der Seelenwanderung mit aufgenommen hatte.

Der Weltanſicht nach lehrt Ariſtoteles vollkommen richtig, in der Welt giebt es kein Princip des Böſen. Diejenigen irren, welche meinen, daß die Hyle ein Princip des Böſen ſei, denn das Böſe iſt im Gegenſatz gegen das Gute, aber Gegenſätze giebt es nur an der Hyle als ihre verſchiedenen Beſchaffenheiten, hingegen der Hyle ſelbſt iſt nichts entgegengeſetzt, denn ſie iſt nur οὐσία δύναμις und nicht τόδε τι. Noch viel weniger aber kann das Erſte, das Gute, die Gottheit einen Gegenſatz haben. In der Welt des ewig unveränderlichen iſt alſo kein Gegenſatz des Guten, kein Böſes **).

Böſes dem Guten gegenüber iſt nur in den Gegenſätzen der veränderlichen Welt; das Böſe iſt nur die στέρη-

*) de Coelo l. 1. c. 9.

**) Metaph. l. 14. du Val. c. ult.

σις (Verneinung) des Guten *). So kommt ihm also in der praktischen Philosophie nur für das Erdenleben des Menschen das Böse in Gegensatz mit der Tugend und dem Guten. Aber dieses steht dem Aristoteles nicht mit den höheren Ansichten in Verbindung, da das Unsterbliche nur im reinen νοῦς lebt, alle Unvollkommenheiten des Willens und alle Gegensätze der Begierden dagegen nur durch den sterblichen Theil der Seele in Sinn und Phantasie gegründet sind.

Diesen Theil der aristotelischen Religionsphilosophie hat keine positive Religion festhalten können oder mögen. Er ist aber in des Aristoteles Lehre ganz consequent. Der Weisheit, sagt er, gehört das ewig wahre und unveränderliche, daher hat nur der betrachtende erkennende Theil der Seele Antheil an der Unsterblichkeit; der kunstfertige und der handelnde Verstand (ποίησις καὶ πρᾶξις) gehören hingegen nur dem Wandelbaren; Götter sind weder tapfer, noch mäßig, noch gerecht, sondern nur weise. Aber hier liegt der große Fehler, daß er die freie Willenskraft nicht als die höchste Kraft im menschlichen Geiste anerkannt hat und also die lebendigsten religiösen Ueberzeugungen philosophisch nicht zu finden vermochte.

So einseitig nun hier die aristotelische Lehre bleibt, so steht ihr Gedanke mit einer gewissen Folgerichtigkeit doch auch im Hintergrund des platonischen Ideals vom Philosophen und am Ende hinter jeder Religionsphilosophie, welche anstatt der Reinheit des Herzens dem Menschen ein Ideal der Weisheit vorhält und den Guten nur in dem wissenschaftlich Gebildeten finden will. So bleiben die Stichworte dieser Lehre stehen bis in die θεωρία der Neoplatoniker hinüber und mit dieser weiter fort.

*) Phys. l. 1. c. 10. du Val.

5. Augenſcheinlich iſt des Ariſtoteles phyſikaliſche Weltanſicht noch einſeitiger und unrichtiger als die religionsphiloſophiſche. Aber es wäre unrecht hier dagegen zu ſtreiten. Dem Ariſtoteles erkennen wir vielmehr nur den Scharfſinn an, mit welchem er das ganze Gemälde ausgeführt hat. Der Grundfehler iſt ein unvermeidlich noch lange ſtehen bleibender der ganzen wiſſenſchaftlichen Anſicht überhaupt und beſonders der aſtronomiſchen. Hier begeht Ariſtoteles keinen ihm eigenthümlichen und keinen unmittelbar philoſophiſchen Fehler. Dieſe Mängel zu beſprechen iſt erſt weit ſpäter an der rechten Stelle. Dem Ariſtoteles wäre hier nur vorzuwerfen, daß er ſich durch ſeine Hypotheſe vom kreislaufenden Aether zu jenen Sphären des Parmenides und Empedokles hat zurückführen laſſen, anſtatt mit Anaxagoras durch freie Schwungbewegung zu erklären. Doch auch dies blieb ihm gleichſam Bedürfniß, um die ſcharfbegrenzte Himmelskugel zu erhalten.

Von dem Ausbau der Aetherwelt des Ariſtoteles haben wir weniger als bei Platon zu erzählen, weil wir keine mathematiſche Ausführung deſſelben beſitzen. Nur im vierzehnten Buch der Metaphyſik im achten Kapitel ſpricht er etwas genauer von den Sphären der Planeten. Die Geſtirne ſind an den Sphären befeſtigt, die Sphären und ihre Bewegungen ſind um der göttlichen Körper, um der Geſtirne willen. Jede der himmliſchen Bewegungen aber hat ein unbewegliches einfaches Weſen, alſo eine höhere göttliche Seele zur Urſach. Für die Sphären ſelbſt führt er die Hypotheſen des Eudoxos und Kallippos an, welche aber nicht genau zu erklären ſind, da dieſe weder die excentriſchen Kreiſe noch die Epikyklen des Apollonios von Perga kannten, nach denen uns Ptolemaios die Erklärungen aufbehalten hat. Eudoxos

erklärt die Bewegung jedes Planeten für sich, Kallipos hingegen läßt die Bewegungen der Sphären der verschiedenen Planeten auf einander einwirken, und braucht also neben den führenden Sphären noch rückwirkende (σφαίρας ἀνελιττούσας), wodurch jeder vom andern wieder unabhängig wird.

Je näher dem höchsten Sternhimmel, desto langsamer sind die rückgängigen Bewegungen der Planeten, weil dort der Schwung der täglichen Bewegungen am meisten hindert *). Alles im Kreislauf erfolgende Entstehen und Vergehen in der Welt ist durch den Kreislauf der Sphären bestimmt und bewirkt, wie in Tageszeiten und Jahreszeiten so durch die ganze Natur **).

Darin liegt also die Unterlage jener Vorstellung vom Weltall, wo unter dem überhimmlisch göttlichen die Beherrscher der Planetensphären stehen, so daß jeder höhere eine Herrschaft über die niederen führt.

Dieses physische Weltgemälde des Aristoteles ist den Hauptzügen nach stehen geblieben, bis der Einfluß von Kopernikus neuen Lehren die neue Wissenschaft gestaltete. Nur das feinere seiner Vorstellung vom Aether als fünften Element scheint in seiner Schule nicht genau festgehalten worden zu sein. Theophrastos scheint schon jenseits des Fixsternhimmels ähnlich wie Philolaos wieder ein oberes Feuer (das Empyreum der späteren) vorauszusetzen, indem er die Milchstraße für die Fuge erklärt haben soll, an der die beiden Hemisphären des Himmels zusammengesetzt seien, und wo das obere Licht durchschimmere ***). In den eigentlich philosophischen specu-

*) de Coelo l. 2. c. 10.

**) de gen. et corrupt. l. 2. c. 10.

***) Macrob. somn. Scip. I. 15.

lativen Lehren gab uns aber Aristoteles die scharf gezeichnete Grundlage der philosophischen Abstractionen für Psychologie, Logik und Metaphysik, wie sie stets stehen bleiben werden. In der Psychologie sind die Schranken seiner Ausbildung leicht zu bezeichnen. In den Büchern von der Seele hat er nur die Sinne genauer beschrieben und dann bloß Einbildungskraft (φαντασία) und Denkvermögen daneben gestellt. Ueber das Denken folgen nun anderwärts die Ausführungen, aber für die Einbildungskraft hat er nur in der kleinen Schrift von Gedächtniß und Erinnerung trocken die Form des Gesetzes der Association angegeben ohne Ausführungen. Daher kam es bei der stufenweis weitern Ausbildung der Geisteslehre bis in die neue Zeit vorzüglich darauf an, die Erklärungen unter den Gesetzen der Association genauer und ausführlicher zu geben.

In keinem Theil zeigt sich der Gedankengang des Erfinders deutlicher als in den rein logischen Lehren. Hier ist auch durch die vollständige Entwickelung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen und ihre Zurückweisung auf die Grundsätze die logische Abstraction so vollständig ausgebildet, daß die folgende Zeit verhältnißmäßig nur weniges neue hinzuzugeben hatte.

Aehnlich müssen wir auch über die Abstractionen der speculativen Metaphysik urtheilen. Wenn schon ohne Princip sind doch epagogisch die ontologischen Prädicate mit großer Schärfe und Vollständigkeit gefaßt nach den vier Arten der Gründe und den Verhältnissen von Wesen und Eigenschaft. Allein für die Anwendung bleibt dieser ganzen speculativen Dialektik ungeachtet der Schärfe und Vollständigkeit ihrer Begriffe die gerügte Einseitigkeit. Nur die systematischen Formen des Syllogismus und der Definition sind wirklich entwickelt für die progressiven syn-

thetiſchen Methoden. Für Kritik und Induction hingegen iſt zwar Schlußform und Bedürfniß (der ἐπαγωγή) anerkannt, aber die Methode der Anwendung nicht gefunden. So bleibt dann ſpäter die philoſophiſche Abſtraction die vielen Jahrhunderte hindurch an die Vorurtheile des logiſchen Dogmatismus gefeſſelt.

c. Die praktiſche Philoſophie des Ariſtoteles.

§. 80.

Die vortrefflichſten Theile der Werke des Ariſtoteles ſind diejenigen, in welchen er die Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie beſpricht, die Ethik, Politik und Rhetorik. Er bleibt zwar auch hier größtentheils bei ſeiner Methode der trocknen Begriffsauffaſſung, da er ſich aber dabei doch immer an die Erfahrung hält, ſo iſt dieſe Methode für alle pſychologiſchen Unterſuchungen weniger ungünſtig.

Bei der Aufgabe der praktiſchen Philoſophie geht er mit Platon von dem Gedanken aus, daß das menſchlich Gute in gleicher Weiſe zwar für den Einzelnen wie für ein Volk beſtimmt ſei, aber das Gute ſoll nicht nur gewußt, erkannt werden, ſondern wir ſelbſt ſollen gut werden. Der Menſch aber iſt ein geſelliges Weſen, und das Ganze iſt früher als die Theile. Die Stadt iſt früher als das Haus und der Einzelne unter uns *). Daher iſt die Lehre von den Sitten und Tugenden des Einzelnen Menſchen nur ein Theil der Lehre vom Staate, aber ſie iſt die Grundlage, der Anfang der letzteren **). Schöner und göttlicher iſt

*) Pol. l. 1. c. 2.

**) Magn. mor. l. 1. c. 1.

es für das Volk für den Staat zu wirken als für den Einzelnen. So ſind alle Theile der praktiſchen Wiſſenſchaften, der Kriegskunſt, Haushaltung, Redekunſt nur Theile der Staatskunſt *).

Beſtimmter theilt er die praktiſche Philoſophie in Sittenlehre (Ethik), Staatslehre (Politik) und Haushaltungslehre (Oekonomik). Dieſem entſprechen die vier Werke, Ethik, Politik, Oekonomik und Rhetorik.

Die Ethik iſt die Grundlehre. Sie handelt nach einander in der allgemeinen Weiſe der griechiſchen Auffaſſung vom höchſten Gut, von den Tugenden und von der Liebe. Dieſe Lehre, ſo wie ſie an den Nikomachos dargeſtellt iſt, iſt die älteſte vollſtändige griechiſche Bearbeitung der Sittenlehre, welche wir beſitzen. Wir gewinnen unter den platoniſchen Anſichten in allen Theilen durch die Klarheit der nur der Beobachtung folgenden Lehre.

Bei der Frage nach dem höchſten und letzten Zweck (τέλος) giebt er wie alle Griechen zunächſt an, daß es in der Eudaimonia **) beſtehe, welche allein immer um ihrer ſelbſt willen geſucht wird, und welche das beſte ſei, das höchſte und vollkommene Gut für den Menſchen. Genauer und vollſtändiger als die früheren weiſt er dann nach, worin dieſe Eudaimonia beſtehe. Sie beſteht nicht nur in äußerem Glück (εὐτυχία), nicht im vergnügteſten Leben (βίος ἥδιστος), ſondern in dem tugendhaften gut Handeln (εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς). Hier iſt es nicht genug nur die Tugend als Vermögen in der Seele zu beſitzen, ſondern die

*) Eth. Nic. l. 1. c. 1.

**) Für dieſen Theil der ariſtoteliſchen Lehre vergleiche meine Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie, erſtes Heft S. 82 u. f.

That entſcheidet. Nur das mit tugendhaften Thaten erfüllte Leben enthält dieſe εὐπραξία.

Hier hat er die Grundbegriffe ſcharf beſtimmt. Er unterſcheidet genau das nützliche vom an ſich guten. Nur das letzte giebt den Zweck und entſcheidet. Dieſes an ſich gute iſt aber nicht in dem körperlichen Leben der Seele in Wachsthum und Ernährung, nicht in Empfindung und ſinnlicher Begierde, ſondern nur im verſtändigen thätigen Leben (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), und ſomit im tugendhaft handeln als dem Schönen. Denn Schön iſt, was um ſein ſelbſt willen begehrt wird und darum wohlgefällt, oder das, was, weil es gut iſt, Vergnügen gewährt als das Gute. Iſt aber dies das Schöne, ſo iſt nothwendig die Tugend ſchön, denn weil ſie gut iſt, gefällt ſie *). Doch iſt noch mehr als die Tugend ſelbſt, der Zweck der Tugend das Schöne; Tugend macht ſich das Schöne zum Zweck und die That iſt beſſer als das bloße Vermögen **). Tugendhaft handeln iſt das Schönſte und Beſte. Dieſes bedarf des äußeren Glückes und führt das Vergnügen von ſelbſt mit ſich. So beſteht in der Verbindung dieſer Lebensverhältniſſe im tugendhaft thätigen Leben die Eudaimonia.

So ſtellt Ariſtoteles dieſe Lehre dem unbeſtimmteren Spruch des Platon von der einen Idee des Guten

---

*) Rhet. l. 1. c. 9. καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι. ἀγαθὸν γὰρ ὄν, ἐπαινετόν ἐστιν.

**) Magn. mor. l. 1. c. 20. τῆς δὲ ἀρετῆς ἔστι τέλος τὸ καλόν. τούτου ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ στοχαστικὴ μᾶλλον, ἢ ἐξ ὧν ἔσται. — τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἔστι, τὸ καλὸν προθέσθαι. — ἀλλὰ καὶ νῦν φαμὲν τοῦτο, ὁμοίως τὴν ἐνέργειαν τῆς ἕξεως βελτίω εἶναι.

entgegen und verbeſſert vorzüglich das kyniſche und das ſpätere ſtoiſche Ideal des Weiſen, indem er zeigt, daß für ein ſchönes menſchliches Leben nicht nur die Kraft genüge, ſondern die That entſcheide. Mit dieſer Lehre, daß im vollendet Guten der Tugend noch ein Zweck geſetzt ſei für die ausführende That als das eigentlich Schöne näherte ſich Ariſtoteles der Entdeckung des allgemeinen Mangels in der griechiſchen Ethik, daß man wohl die Ideale der Tugend erkannte, aber nicht den wahren Gegenſtand der Achtung und der nothwendigen Pflichtgebote. Aber weil er demungeachtet den Fehler nicht erkannte, ſo begeht er ihn nur um ſo beſtimmter.

Dieſer Fehler läßt erſtens die ganze Lehre nur nach den Idealen des Charakters, das heißt nach den Cardinaltugenden disponiren und ſchiebt dann ohne ein beſtimmtes Princip den Gehalt der Pflichtenlehre nur zwiſchen dieſe Ideale ein, wodurch zum Beiſpiel aus der Lehre von der Weisheit fremdartig eine Lehre von den Erkenntnißvermögen, aus der Lehre von der Reinheit des Herzens eine Rechtslehre wird. Aber eben dieſer letzteren fehlt dann der Wiederhalt eines nothwendigen Gebotes.

§. 81.

In der Lehre von den Tugenden bleibt Ariſtoteles ganz bei der Anſicht Platon's, ſo wie dieſe in der Politeia gegeben iſt. Das Ziel der Tugend iſt die unteren Vermögen der Seele der Herrſchaft des Verſtandes zu unterwerfen und ſo die Begierden auszubilden. Ariſtoteles aber geht in der Selbſtbeobachtung und in der Beſtimmung der Begriffe viel weiter *).

*) Vergleiche meine Beiträge zur Geſchichte der Phil. Heft 1. S. 137 u. f.

1) Die Tugend ist nicht Gemüthsbewegung oder Leidenschaft (πάθος), auch nicht bloße Naturanlage der Seele (δύναμις), sondern eine erworbene aber bleibende Fertigkeit der Seele (ἕξις). Nemlich die lobenswerthen unter diesen Fertigkeiten sind die Tugenden (τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν).

2) Nach der Natur der Seele theilt er die Tugenden in Sittentugenden (ἀρετὴ ἠθικὴ) und dianoetische Tugenden (ἀρετὴ διανοητικὴ). Die Sittentugenden sind diejenigen, in denen die unteren Vermögen der Seele dem Verstand unterworfen sind, die dianoetischen aber die Tugenden des Verstandes selbst. Zur Sittentugend gehören Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, die dianoetischen sind die Tugenden der Erkenntniß, der Weisheit, der ächten Klugheit (φρόνησις).

Nie kann Sittentugend ohne dianoetische Tugend sein und für den Menschen ist auch die dianoetische Tugend immer mit Sittentugend verbunden. Für sich betrachtet ist aber die Tugend des Verstandes die höhere. Dies führt er so weit aus, daß er lehrt, wie Götter weder tapfer noch mäßig noch gerecht handeln können, sondern allein weise leben. Daher ist das der Wahrheit geweihte betrachtende Leben auch menschlich das höchste, welches ihm die vollkommene Seligkeit gewährt, indem es ihm nur durch das Göttliche in ihm, durch den νοῦς zu Theil wird *).

3) Die Tugenden des Verstandes werden durch Unterweisung und Belehrung ausgebildet, die Sittentugenden durch thätige Uebung, Gewöhnung, Erziehung.

Diese Wahrheit handhabt er mit großer Sicherheit um Selbstbeherrschung noch von Tugend zu unterscheiden und das Vergnügen (ἡδονὴ) in richtiges Verhältniß zu ihr

*) Eth. Nic. l. 10. c. 7.

zu ſtellen, ſo wie er dies im ſiebenten Buch der Nikomachiſchen Ethik entwickelt, nachdem er im Verlauf des dritten die Tapferkeit, im vierten die zur σωφροσύνη gehörenden Tugenden, im fünften die der Gerechtigkeit und im ſechsten die dianoetiſchen beſchrieben hat. Tugend iſt nemlich eine dem Menſchen durch Gewöhnung zu eigen gewordene bleibende Fertigkeit, ſo daß die Ausbildung des Menſchen erſt dann vollendet iſt, wenn er das Gute gern thut, wenn er das Gute liebt durch die Tugend in ihm. Dem Guten kommt alſo das Vergnügen nicht als ein neuer Beſtandtheil zur That hinzu, ſondern wie die Schönheit zur Blume. Dem Guten iſt das Vergnügen kein beſonderer Zweck neben der tugendhaften Handlung, ſondern nur in und mit ihr. Wo aber die tugendhafte Ausbildung eines Menſchen noch nicht ihre Vollendung erreicht hat, da bedarf er noch der Selbſtbeherrſchung zum Kampfe gegen ſchlechte Begierden, welches in thätiger Weiſe ihm die ἐγκράτεια, und leidend im Ertragen des Uebels die Geduld iſt.

4) Aber keine Tugend iſt nur Erfolg der Gewohnheit oder einer Naturanlage, ſondern jede muß ein Werk des richtigen Verſtandes (λόγος ὀρθὸς) ſein. Es kann wohl jemand durch Temperament, Naturanlage oder Gewöhnung tapfer, mäßig, von ſanften Sitten ſein, darin hat er aber nur eine glückliche Anlage, eine Temperamentstugend, ἀρετὴ φυσικὴ, aber nicht die wahre Tugend, ἀρετὴ κυρία. Denn für die Tugend iſt es nicht genug, daß die Fertigkeit dem richtigen Verſtande gemäß ſei, ſondern ſie muß mit und in ihm beſtehen *).

*) Eth. Nic. l. 6. c. ult. οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.

Tugend iſt eine mit Vorſatz gewonnene und fortwährend durch Abſicht geleitete Fertigkeit (ἕξις προαιρετικὴ) das gehörige vom richtigen Verſtande vorgeſchriebene Maaß in allen von unſerm Willen abhängigen Dingen zu beobachten, indem wir zwiſchen Uebertreibung und Mangel die rechte Mitte halten.

So herrſcht der richtige Verſtand über alle Sittentugenden, indem er dies Maaß der rechten Mitte zur Begierde hinzubringt *).

Vortrefflich hat Ariſtoteles dieſem gemäß im Anfang des dritten Buches der Nikomachiſchen Ethik die zur tugendhaften Handlung erforderliche Freiwilligkeit durch den Entſchluß (nach der von uns ſogenannten pſychologiſchen Freiheit) erörtert und gezeigt, wie es für die Tugend nicht nur auf die richtige That, ſondern auf die richtige Abſicht ankomme. Nicht der iſt ſchon der Gerechte, der das rechte thut, ſondern nur der, der es mit Abſicht und um ſein ſelbſt willen thut **).

5) Des Ariſtoteles Lehre von der μεσότης, nach welcher der richtige Verſtand die Sittentugenden unter den dianoetiſchen zu bilden habe ***), iſt ganz die platoniſche in der Politeia von der Harmonie der Begierden und des ganzen Lebens, welche durch die Vereinigung von σωφροσύνη und Gerechtigkeit erhalten werden ſoll. Nur läßt Platon's mehr dichteriſche Rede den Fehler nicht ſo fühlen wie des Ariſtoteles trockne Darſtellung. Es iſt durchaus richtig, daß jede Sittentugend eine mittlere Ausbildung der Begierde ſei zwiſchen Uebertreibung und

*) Eth. Nic. l. 6. c. 1.

**) Eth. Nic. l. 6. c. ult. λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν, καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων.

***) Eth. Nic. l. 6. c. 1.

Mangel, ſo wie der richtige Verſtand dieſes Mittel beſtimmt. Aber dann fragt ſich weiter, nach welcher Regel der Verſtand dieſe Entſcheidung zu geben habe, und dafür bleibt auch des Ariſtoteles Lehre mangelhaft. Anſtatt das Princip für dieſe verſtändige Beſtimmung der Mitte zu ſuchen, kommt er bei der Lehre vom verſtändigen Entſchluß nur auf die vermittelnde Klugheit zu ſprechen, und fragt nicht nach einem rein vernünftigen Zweck. Er ſagt, das Entſchließungsvermögen iſt begehrende Vernunft oder verſtändige Begierde und dieſes der Menſch ſelbſt *), aber er verfolgt die Wirkſamkeit des Verſtandes darin nur ſo weit, daß er ihm die Klugheit (*φρόνησις*) zuſchreibt, welche die Mittel zum Zweck ordne, ohne die rein vernünftige Anerkennung des Zweckes ſelbſt zu ſuchen. Dies aber iſt ein Mangel, der bis auf Kant geblieben iſt.

Dieſem gemäß fehlt uns in des Ariſtoteles Gemälde des tugendhaften Lebens zweierlei. Erſtens nemlich die religiöſe Idee, das Bild der Frömmigkeit (nicht aber die Gefühlſtimmung ſelbſt). Dieſen Mangel haben die mehr populären Fortbildner der Lehre unter den Griechen in der ſtoiſchen Schule wieder ergänzt, indem ſie die Euſebeia als eigne Geſtalt der Tugend wieder herſtellten. Dieſer Mangel iſt Folge der Einſeitigkeit der Religionsphiloſophie.

Das andere iſt der mehr genannte Hauptfehler der Ethik ſelbſt, der, auf den wir hier geführt wurden, daß ungeachtet der hohen Erhebung des rein geiſtigen über das körperliche und alles vom körperlichen abhängige doch die praktiſche Bedeutung der Idee der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes in der Idee der perſönlichen Würde nicht gefunden

*) Eth. Nic. l. 6. c. 2. *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική. καὶ ἡ τοιαύτα ἀρχὴ ἄνθρωπος.*

iſt, dieſe Idee, welche ſeine Gleichheit im δίκαιον ἴσον und ſeine φιλία mit einander verbinden, und ſeiner μεσότης das Princip geben ſollte.

§. 82.

Neben dieſem allgemeinen in der Tugendlehre muß eine lobende Beurtheilung der ariſtoteliſchen Lehre beſonders noch die Lehren von der Gerechtigkeit (im fünften Buch der Nik. Ethik, im erſten der Rhetorik c. 13. und im erſten der Politik), und die von der Freundſchaft (Buch acht und neun der Nik. Ethik) hervorheben *).

1) Die Gerechtigkeit iſt die vollkommene Tugend, vollkommen, weil derjenige, der ſie beſitzt, nicht nur für ſich, ſondern auch im Verhältniß zu andern tugendhaft iſt. Sie iſt die einzige unter den Tugenden, welche nicht nur ein Gut des Einzelnen, ſondern in mir auch ein Gut der anderen iſt. Darum iſt die Gerechtigkeit die mächtigſte unter allen Tugenden, nicht der Abendſtern, nicht der Morgenſtern iſt wunderherrlich wie ſie; und in ihr ſind alle Tugenden vereinigt **).

2) Beſonders ſind hier die untergeordneten Begriffsbeſtimmungen oft ſelbſt den meiſten neueren überlegen.

---

*) Vergleiche meine Beiträge zur Geſch. der Phil. Heft 1. S. 99 u. f.

**) Eth. Nic. l. 5. c. 3. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον· καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη· καὶ οὔθ' ἕσπερος, οὔθ' ἑῷος οὕτω θαυμαστός· καὶ παροιμιαζόμενοι φαμεν· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι. Τελεία δ' ἐστὶν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν, καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον καθ' αὑτόν. — διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν.

So vorzüglich bei der Beſtimmung des Rechtsbegriffes durch Gleichheit. Er ſagt: in einer Bedeutung iſt das Gerechte (δίκαιον), das Geſetzliche (νόμιμον), welches beſonders bei den bürgerlichen Geſetzen im Staate (δίκαιον πολιτικὸν) in Anwendung kommt. Kommt es aber darauf an, die Gerechtigkeit als eine beſondere Tugend neben anderen (ἐν μέρει τῆς ἀρετῆς) zu beſtimmen, ſo iſt das Gerechte das Gleiche (τὸ ἴσον). Das geſetzlich Gerechte iſt überhaupt das durch Geſetze (ſeien es die irgend einer Tugend oder die Geſetze im Staate) in der menſchlichen Geſellſchaft feſtgeſtellte. Doch ruht auch bei dieſer Geſetzlichkeit der beſtimmte Begriff des Gerechten, auch bei den poſitiven Geſetzen, immer auf der Gleichheit. Wo dieſe Gleichheit unter dem Geſetz nicht anerkannt iſt, bleibt kein eigentliches Recht, ſondern höchſtens etwas dem ähnliches übrig. So iſt das Verhältniß des Herrn zum Sklaven, auch das der Unterordnung der Weiber und Kinder unter den Familienvater kein reines Verhältniß der Gerechtigkeit, ſondern nur etwas ähnliches *).

Ferner wie gut giebt er nicht die Begriffe des poſitiven (νομικὸν) und des natürlichen (φυσικὸν) Rechtes, des ius civile (ἴδιον) und des ius gentium (κοινὸν) der Römer, des öffentlichen und Privatrechtes, des Begriffes der Billigkeit (τὸ ἐπιεικές) im Gegenſatz gegen das poſitive Geſetz und ſo mehreres **). Ganz vorzüglich wichtig iſt aber ſeine Nachweiſung des Unterſchiedes zwiſchen Realrechten und perſönlichen Rechten und der Bedeutſamkeit dieſes Unterſchiedes nach den verſchiedenen Geſetzen der austheilenden (τὸ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς) und der wieder-

*) Eth. Nic. l. 5. c. 3. 4. 5.

**) Rhet. l. 1. c. 13. Eth. Nic. l. 5. c. 10. c. 14. Eth. ad Eud. l. 4. c. 5.

vergeltenden (τὸ δίκαιον διορθωτικὸν) Gerechtigkeit in Rücksicht der Geltendmachung der Gleichheit *).

3) Eine der schönsten Parthien in Aristoteles Ethik ist die Lehre von der Liebe oder Freundschaft. Gerechtigkeit kommt nicht nur als strenge Pflicht, sondern auch in Beziehung auf Schönheit der Seele in Frage. Aus ihr als Pflicht fließen die Rechte, ihr als καλοκἀγαθία gehören die Freundschaft und die Liebe. Ganz diesem Grundgedanken gemäß, daß die φιλία die zum Rechte hinzutretende Schönheit des geistigen Lebens sei, hat Aristoteles diese Lehre ausgeführt.

„Die Freundschaft ist eine Tugend oder mit der Tugend verbunden. Sie ist das nothwendigste im Leben, denn wer möchte ohne Freunde leben, hätte er auch alle übrigen Güter **)."

„Die Lebensvereinigung zwischen Mann und Frau, überhaupt zwischen Freund und Freund, scheint nichts anderes zu suchen als das gerechte ***)."

„Auch die Staaten hält die Freundschaft zusammen. Die Gesetzgeber beeifern sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit, denn Eintracht ist der Freundschaft ähnlich und nach dieser streben sie am meisten, so wie sie den feindseligen Aufruhr am meisten zu entfernen suchen. Die Freunde bedürfen nicht erst der Gerechtigkeit, die Gerechten aber wohl der Freundschaft; die höchste Gerechtigkeit ist Freundschaft. Freundschaft ist nicht nur Bedürfniß, sondern schön. Wir loben die Freunde der Freundschaft, und die Liebe zur Freundschaft (φιλοφιλία) ist des Schönen eines. So sagen

*) Eth. Nic. l. 5. c. 5—8.

**) Eth. Nic. l. 8. c. 1.

***) l. l. l. 8. c. 14.

gen ja einige, es ſei daſſelbe ein guter Mann und ein Freund zu ſein *).“

Vorzüglich ſchön tritt dieſer Gedanke von der Schönheit der Gerechtigkeit in der Freundſchaft in der Lehre des dreizehnten Capitels im achten Buche hervor, wie im Leben die Verhältniſſe der Liebe und Freundſchaft den Rechtsverhältniſſen verwandt, und wie die Erſcheinung der Freundſchaft von der Gerechtigkeit der Staatsverfaſſungen abhängig ſei.

4) Schon öfter haben wir gerügt, daß der griechiſchen Ethik die Idee der gebietenden Würde der Gerechtigkeit fehlt. Dies tritt uns bei Ariſtoteles beſonders in der Beurtheilung des Verhältniſſes zwiſchen Herren und Knechten entgegen, indeſſen muß ich doch für ihn zu bedenken geben, daß in ſeiner Lebensanſicht dieſer Mangel ſehr gemildert wird durch ſeine Ideen von der Freundſchaft **). Er ſagt ***), daß zwingende Geſetze nur gegeben werden, um den gemeinen Haufen zur Ordnung zu nöthigen, die Gebildeten dagegen zur Tugend erzogen ſein und darin gerecht handeln ſollen. Nun verkennt er zwar die gebietende Rechtsidee der perſönlichen Freiheit aber eigentlich nur, weil er den Staat nur für eine Verbindung der ſelbſtſtändigen Bürger anſieht und daher das Herrenrecht und das Recht des Familienvaters über Weib und Kinder (*τὸ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν*) ganz von dem *πολιτικῷ δικαίῳ* unterſcheidet †). Das Recht des Herren über den Knecht und des Familienvaters über die Familienglie-

*) l. 8. c. 1.

**) Vergleiche meine Beiträge zur Geſch. der Philoſ. Heft 1. S. 112 u. f.

***) Eth. Nic. l. 10. c. ult.

†) l. l. l. 5. c. 10.

der beurtheilt er für den Staat nur analog dem Eigenthumsrecht an Sachen, aber die Freundschaft steht ja höher als die Gerechtigkeit im Staate, und das häusliche Leben soll zur Freundschaft ausgebildet werden sowohl im Zusammenleben der Familie *) als dem von Herren und Knecht **). Wir machen philosophisch größere Ansprüche für die persönliche Freiheit an das positive Recht, aber gegen den sittlichen Geist dieser aristotelischen Lehre in ihrer Einheit bliebe nichts einzuwenden, wenn er nicht das Vorurtheil der Erhabenheit der Griechen über die Barbaren behalten hätte.

§. 83.

Aristoteles Politik ist viel reicher an Erfahrung und geschichtlichem Gehalt als die platonische, und bestimmter in der Erörterung der Grundbegriffe, allein so oft er auch darin dem Platon polemisch entgegen tritt, ist im Grunde doch seine philosophische Ansicht vom Staate im wesentlichen fast dieselbe geblieben; er läßt sich hier weit specieller als in der Ethik von Platon's Gedanken leiten. Der wirklich philosophische Gehalt ist aber hier nur klein, denn der größte Theil der Untersuchungen betrifft nur die Staatsverfassungsformen, und doch sind die Ideen der bürgerlichen und der persönlichen Freiheit noch nicht gefunden, das bedeutendste bleibt Beurtheilung geschichtlicher Verhältnisse. Indessen auch dieses wenige philosophische ist für die Geschichte der Wissenschaft von großem Erfolge gewesen.

Unter den acht Büchern über den Staat stellt das erste den Staat (πόλις) über das Haus und die Gemeine (κώμη).

---

*) l. l. l. 8. c. 14.
**) l. l. l. 8. c. 13.

Die erſte Geſellſchaft der Menſchen iſt die häusliche, mehrere von dieſen verbinden ſich zu einer Gemeine, mehrere von dieſen aber zum Staate, ſo daß der Staat eine ſelbſtſtändige und ſich ſelbſt genügende vom äußeren unabhängige Geſellſchaft der Menſchen ſein ſoll*). Zunächſt ſpricht er von der häuslichen Geſellſchaft, vom Verhältniß zwiſchen Herren und Knechten, dem Vater und den Familiengliedern; dann vom Vermögen und dem Reichthum, wobei er einen beſondern Widerwillen gegen den eigentlichen Handel zeigt, in welchem nicht nur einer ſeine Bedürfniſſe von einem andern eintauſcht, ſondern wo nur gegen Geld eingetauſcht wird, mit demſelben Anklang des Gedankens, in dem Platon die Lohnkünſte überhaupt verachtet. Dies im Widerſpruch mit der ganzen modernen Anſicht von den Quellen des Volkswohlſtandes, aber doch darin mit gutem Grunde, daß dieſer Handel die Urſach der vorherrſchenden Habſucht, der übermäßigen einſeitigen Ueberreicherung und aller drückenden Armuth bei gebildeten Völkern wird.

Das zweite Buch beurtheilt die Anſichten vom Staate in Platon's Politeia, dann die in den Büchern über die Geſetze, ferner die Werke des Phaleas von Chalkedon und Hippodamos von Milet, endlich die Verfaſſungen von Lakedaimon, Kreta, Karthago und Athen.

Im dritten und vierten Buche giebt er ſeine eignen Lehren von den Staatsverfaſſungsformen und ihren weſentlichen Beſtandtheilen; läßt darauf im fünften Buch die Lehre vom Aufruhr, deſſen Urſachen und den Mitteln der Abhülfe gegen denſelben folgen, und beendigt im ſechsten Buch die Beſchreibung der verſchiedenen Staatsformen. Im ſiebenten Buche allein kommt er auf die inneren Ein-

*) Vergl. I. 3. c. 9.

richtungen der Landvertheilung, der Gewerbstände, der Ehe und zuletzt der Erziehung, von welcher weiter das ganze achte Buch spricht.

Staatsbürger (πολίτης) nennt Aristoteles nur den, der Antheil am Gericht oder an der Regierung hat *), den Staat aber die Gesellschaft der Bürger. Seine Hauptlehre wird nun die von den Formen der Regierungsverfassung. Hier folgt er eigentlich ganz dem Platon, aber seine philosophische Theorie wird noch illusorischer und in der Anwendung schwankender, weil er nicht wagt, wie Platon, ein Ideal zu zeichnen, und doch zuletzt nach idealen Grundsätzen aburtheilt. Hingegen die geschichtlichen Ausführungen und Anwendungen sind ungemein viel reicher als bei Platon..

Sehr richtig macht er philosophisch zum leitenden Gedanken: der Zweck der Regierung soll das Gemeinwohl (τὸ κοινῇ συμφέρον) sein **); ein Herrscher ist gut, wenn er sich dies zum Zweck setzt, schlecht, wenn er seinen eigenen Vortheilen nachgeht. Darum soll die Herrschaft mehr dem Gesetz als dem Herrschenden, mehr der Vernunft als der Regentenwillkühr gehören. Dabei ist aber nicht besonders untersucht, worin dies Gemeinwohl selbst bestehe. Zum Hauptgedanken wird aber, um die gute Regierung herzustellen gemacht, daß der Bessere, der tugendhaftere der Regierende sei (τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν). Eben so also, wie er der Natur gemäß findet, daß der Bessere, edlere der Herr, der rohe der Knecht sei, verlangt er hier, daß der Bessere herrsche, und diese Uebermacht ausgezeichneter Tugend überall anerkannt werde ***). Und dies ist eigentlich

*) l. 3. c. 1.

**) l. 3. c. 6.

***) l. 3. c. 13. c. 17.

der illuſoriſche Gedanke, welcher in der Verfaſſungslehre ſo vieles ironiſch beendigt oder unbeſtimmt läßt.

Der philoſophiſchen Unterſcheidung der Regierungsformen nach bleibt er bei dem platoniſchen nur mit Verſchiedenheiten in der Ausführung. Die gute Verfaſſung iſt die, in welcher der Beherrſcher ſich das Gemeinwohl zum Zweck macht; iſt dieſer nur Einer, ſo iſt dann die Verfaſſung *βασιλεία*, ſind es Wenige, ſo iſt ſie *ἀριστοκράτεια*, ſind es viele, ſo iſt ſie *πολιτεία*. Unter dieſen ſei das Königthum die beſte, die Politeia die ſchlechteſte, weil, daß viele die tugendhafteſten ſeien, nicht vorkommen werde und dieſe Beſtimmung alſo nur auf den Krieg und die gleiche Tapferkeit der Soldaten bezogen werden könne. Schlecht iſt dagegen die Verfaſſung, wenn der Herrſcher ſeinem Eigennutz folgt, dann wird das Königthum Tyrannis, die Ariſtokratie Oligarchie, die Politeia Demokratie. Dies ſind die Grundformen der entarteten Verfaſſung *). Aber Ariſtoteles giebt nicht nur dieſe philoſophiſchen Abſtractionen, ſondern er führt die Lehre weit genauer erfahrungsmäßig und geſchichtlich aus, indem er die Zuſammenſetzungen geſchichtlich vorkommender Verfaſſungen vergleicht **). So nimmt er den Begriff der Politeia an verſchiedenen Stellen wohl in abweichender Weiſe und fordert erfahrungsmäßig für die beſte Verfaſſung eine gute Verbindung von Oligarchie und Demokratie ähnlich der ſpartaniſchen. Das Princip der Ariſtokratie iſt die Tugend, das der Oligarchie der Reichthum, das der Demokratie die Freiheit. Dieſe Intereſſen müſſen ſich alſo richtig ausgleichen und die beſte Verfaſſung wird dann die ſein, in welcher der Mittelſtand herrſcht, in welcher es wenig Reiche,

*) Eth. Nic. l. 8. c. 12. Pol. l. 3. c. 7. 8.

**) l. 4. c. 1.

wenig Arme giebt, die meisten in mittlerem Wohlstand leben *).

Was ferner die Ansicht des Volkslebens überhaupt betrifft, so hält der griechische Geist schon, wie sehr gleich Aristoteles gegen die Familien- und Gütergemeinschaft der Krieger in der platonischen Republik protestirt, ihn doch nahe an den Ansichten Platon's fest.

Für die Familie fordert er zwar sehr gut strenges Eherecht, aber die große Schwierigkeit, die Uebervölkerung zu verhindern, veranlaßt ihn zur Beseitigung des Uebermaaßes von Kindern zu noch schlimmeren Vorschlägen als den platonischen **). Ferner die genauer gegebenen Vorschriften für Familieneinrichtung und öffentliche Erziehung folgen denselben Zwecken wie dort.

In Rücksicht der Geschäftsthätigkeit der Stände sagt er, der Staat fordere sechserlei, Ackerbau, Künste, Krieger, einiges Vermögen (*χρημάτων τινὰ εὐπορίαν*), Priester und Richter. Aber unter diesen sollen nur der Krieg, die Religion und das Gericht die Geschäfte der freien Bürger sein, daß die Jugend die Waffen trage, das Alter aber regiere, richte und den Cultus versehe. Vom Handel spricht er sehr verachtend, und die Ackersleute sollen am besten nur Sklaven sein ***). Nur die Gebildeten und die Krieger sollen an der Regierung Theil nehmen, sich aber mit der großen Menge wie in Lakedaimon durch eine gewisse Gleichheit der Sitte und durch Syssitien gleichzustellen suchen.

Dies entspricht der philosophischen Abstraction nach fast ganz Platon's Ideal, und ist doch auch erfahrungs-

*) l. 4. c. 8. 11.

**) l. 7. c. 16.

***) l. 7. c. 8.

mäßig unbeſtimmter genommen mehr oder weniger die Lebensordnung aller gebildeten Völker; in der ſtrengen Geſchiedenheit der Freien und Sclaven hingegen nur herbeigeführt durch das allgemeine Vorurtheil der Griechen und faſt überall des Adels, daß das geſunde, arbeitſame Geſchäftsleben, auf welchem doch die ganze geſunde Geiſtesbildung der Völker ruht, ſich mit höherer Bildung nicht vereinige und des freien Mannes unwürdig ſei.

Die philoſophiſche Politik iſt aber bis heute noch nicht zur feſten Wiſſenſchaft geworden, ſondern bisher ſtets größeren Theils ein Werk der Ueberlieferung und einer nur an die Zeitgeſchichte gebundenen Betrachtung geblieben. Dieſer Ueberlieferung hat das Werk des Ariſtoteles ſehr wichtige Grundlagen gegeben in ſeiner Lehre vom Gemeinwohl, in ſeiner Unterſcheidung der Verfaſſungsformen, der Schilderung des Geiſtes einer jeden und des Einfluſſes von dieſem auf Haltbarkeit der Staatseinrichtungen und Ruhe des bürgerlichen Lebens, ſo wie beſonders noch in ſeiner Lehre von den drei Gewalten, der geſetzgebenden, der richtenden und der ausführenden (*τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς, τὸ δικάζον*) *).

*) l. 4. c. 14. et seq.

Dritte Abtheilung.

Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophenſchulen bis zur Verbindung der orientaliſchen Lehren mit den griechiſchen, beſonders zu Alexandria.

Erſtes Kapitel.

Die ältere akademiſche und die peripatetiſche Schule.

§. 84.

Nach Ariſtoteles trat unter den Griechen kein philoſophiſcher Lehrer auf, der in Geiſteskraft und umfaſſender Ausbildung dem Platon und Ariſtoteles an die Seite geſtellt werden kann, keiner vor dem Eingreifen der chriſtlichen Lehre, dem wir einen höheren Grad von Originalität zugeſtehen könnten. Platon und Ariſtoteles ſind daher die Lehrer der Jahrhunderte geworden, und wie die ihrigen haben ſich faſt keine Schriften der folgenden erhalten. Aber dieſe entſchiedene Vorherrſchaft iſt ihnen nicht in der erſten Zeit nach ihrem Tode geworden, ſondern erſt viel ſpäter. Geſchichtlich und philologiſch geben uns die drei letzten Jahrhunderte vor dem Anfang unſrer Zeitrechnung gar vielen Stoff zu Unterſuchungen über die Grün-

dung und Erhaltung so vieler neben einander stehender Philosophenschulen, deren Kenntniß wir wieder wie bei den früheren meist nur aus Bruchstücken und gelegentlichen Angaben späterer Schriftsteller zusammenstellen müssen. Aber philosophisch original ist in alle dem nichts, als die Fortbildung der Lehre von den Gründen der Wahrheit und somit die Fortbildung der Skepsis.

Neben den von uns schon beachteten Schulen der Sokratiker sind hier die akademische Schule der Ueberlieferung platonischer, die peripatetische der Ueberlieferung aristotelischer Lehren, dann die Gärten des Epikuros, die Stoa des Zenon und die Schulen der Skeptiker zu besprechen. In dieser Zeit galt vorherrschend die mündliche Mittheilung und das Interesse des Tages, daher wird die Untersuchung weniger auf die tiefer liegenden ewigen Wahrheiten zurückgeführt, welche doch allein die große Aufgabe der philosophischen Forschungen geben, sondern man verweilt nur bei der Frage nach der objectiven Gültigkeit (*καταληψία*) der Vorstellungen, welche doch nur bei einer mehr oberflächlichen Behandlung der philosophischen Wahrheiten als Hauptfrage stehen bleibt. Damit ist Mangel an Originalität verbunden, die Lehrer schließen sich durchgängig an die Welt- und Lebensansicht eines Vormannes an, man sucht das gemeinverständliche, und gewonnen wird daher in dieser Zeit vorzüglich die Kunst philosophische Lehren gewandter und gemeinverständlicher auszusprechen.

Die Geschichte dieser Schulen zieht sich eigentlich fort von Aristoteles Zeit bis zur Schließung der heidnischen Philosophenschulen durch Kaiser Justinian im Jahr 529 unsrer Zeitrechnung. Allein für die lebendige Fortbildung der Philosophie sind sie nur in der früheren Zeit von Bedeutung.

§. 85.

Platon wirkte allseitig durch seine Schriften und bald entschieden durch seine Schüler in Alexandria. Aus Platon's Schule ging Eukleides hervor, der große Ordner der Geometrie, so auch Timocharres und Aristyllos, welche die Kreise an den Himmel legten und seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts die astronomischen Beobachtungen am Museum zu Alexandria begannen. Durch diese und ihre Nachfolger wurden die mathematischen Wissenschaften fester ausgebildet und die Astronomie den willkührlichen philosophischen Phantasien, besonders nachdem Apollonios von Perga die Epikykeln erfunden hatte, großentheils entzogen.

In Platon's Philosophenschule in der Akademie geschah hingegen anfangs nichts neues. Die ersten Lehrer entwickelten zwar wie Aristoteles die Philosophie systematischer nach den drei Theilen der Logik, Physik und Ethik, blieben aber sonst nur Ueberlieferer von Platon's Lehre. Nach Platon's Tode wurde sein Schwestersohn Speusippos Vorsteher der Akademie, gab das Amt aber bald an Xenokrates von Chalkedon ab. Indessen war von Anfang an die ganze Bedeutung der platonischen Lehre schwer treu zu überliefern, sobald man sie systematisch ordnen wollte. Allzu leicht mußten die rein noëtischen Lehren mit den bildlichen in ein Gemälde zusammengezogen werden, und es wäre wohl interessant zu verfolgen, wie für die Weltansicht die pythagorisirenden Phantasien im Timaios immer mehr in den Vordergrund gebracht, somit die ungeordnete Hyle, aus der Gott die Welt geordnet habe, immer schärfer als der Grund des Bösen bestimmt, und dann wie nach und nach immer fester des Aristoteles Weltbau platonisch ausgedeutet wurde zu dem über-

himmliſchen κόσμος νόητὸς oben und dem κόσμος αἰσθητὸς unten.

Schon Speuſippos ſcheint hier den Anfang gemacht zu haben, indem er das Gemälde der Weltformung aus der Materie beſtimmter feſthielt und ausführte, beſonders aber ging Xenokrates darin weiter. Er unterſchied drei Arten des Weſens (οὐσίας) die ſinnliche (τὸ αἰσθητὸν), die gedachte (τὸ νοητὸν) und die daraus zuſammengeſetzte der Meinung (τὸ δοξαστόν). Innerhalb des Himmels ſei das Sinnliche, außerhalb des Himmels das Gedachte, im Himmel aber das δοξαστὸν, denn dies ſei ſinnlich durch die Sichtbarkeit, gedacht aber durch die Aſtronomie. So vertheilt er dies an die Moiren. Atropos hat das unveränderlich wahre der Wiſſenſchaft; Klotho das ſinnliche; Lacheſis die Meinung *). Ueberhaupt ſcheint er ſeine Weltanſicht ganz aus Platon's Timaios gebildet zu haben. Er unterſchied in Gott die Monas und Dyas. Die Monas iſt Zeus, der im Himmel waltet, das männliche, der Vater, das ungrade, die Vernunft (νοῦς), der erſte Gott. Die Dyas iſt das weibliche, die Mutter, welche unter dem Himmel herrſcht, die Weltſeele **). Hierin ſind die Bilder der erſten und zweiten Abtheilung von Platon's Timaios zuſammengezogen. Simplicius erzählt auch, wie er die eigne platoniſche Lehre von atomen Linien und Flächen beſonders aufgenommen habe ***).

Geſchichtlich können wir aber dieſen erſten Umbildungen der platoniſchen Lehre nicht genau folgen, weil uns zu wenig davon überliefert geblieben iſt. Die Fortbildung deſſen erſcheint erſt ſpäter in Alexandria.

---

*) Sext. Emp. adv. log. I. 147.

**) Stob. ecl. phys. p. 62.

***) Simpl. in phys. Ar. p. 30.

Dem Xenokrates folgte Polemon aus Athen, dann Krates aus Athen und diesem Krantor von Soli. Alle diese hatten keinen wesentlichen eigenthümlichen Einfluß und wir wissen nur weniges von ihnen. Des Krantor Nachfolger aber war Polemon's Schüler Arkesilaos aus Pitane in Aeolis; dieser änderte im Streite mit den Stoikern die Lehre wesentlich um in eine skeptische. Deswegen nennt man seine Schule die neuere oder auch die mittlere Akademie. Wir werden besser bei den skeptischen Lehren darauf geführt.

§. 86.

Ein verwandtes Schicksal hatte auch die peripatetische Schule des Aristoteles.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles werden Theophrastos, Eudemos von Rhodos, Dikaiarchos von Messene, Aristoxenos von Tarent, Herakleides von Pontos genannt. Tyrtamos von Eresos auf Lesbos, wegen seiner Rednergabe von Aristoteles Theophrastos genannt, wurde der Erbe des Aristoteles und sein Nachfolger im Lykeion. Er war ein ausgezeichneter Mann von Talent und Charakter, von dessen Schriften wir aber nur die ethischen Charaktere und Bücher über die Pflanzen besitzen. Ihm folgte als Vorsteher der Schule Straton von Lampsakos, welcher etwa im Jahre 270 v. Chr. starb. Sein Nachfolger war Lykon oder Glykon aus Troas und dessen Zeitgenosse Hieronymos aus Rhodos. Fernere Vorsteher waren Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis, der im Jahr 155 v. Chr. mit Karneades als Gesandter nach Rom ging und dann Diodoros von Tyros. Von den späteren bis auf Andronikos von Rhodos, der zu Cicero's Zeit lebte, sind uns nicht einmal die Namen be-

kannt. Ueberhaupt ist von allen diesen wenig zu erzählen, die ersten scheinen fast nur den Aristoteles commentirend die Lehren ausgeführt zu haben, die folgenden wichen zum Theil wesentlich von ihm ab, aber, wie es scheint, mehr nur zufällig, weil nach Theophrastos Tode die Schriften des Aristoteles nur sehr unvollständig bekannt geblieben zu sein scheinen, bis Andronikos sie wieder sammelte und ordnete. Nur bei Dikaiarchos und Straton kann man etwas näher verweilen.

Die willkührlichsten metaphysischen Abstractionen, mit denen Aristoteles seine Weltansicht zu stützen sucht, sind die von der ὕλη, der Masse, als οὐσία δύναμις, als bloße Wesenheit des möglichen und dagegen der οὐσία μόρφη als ἐντελέχεια, welche allein die Wirklichkeit (ἐνέργεια) der Wesen enthalte. An diese Entelechie ist ihm aber die ganze Vorstellung von Seele und Leben, die ganze Verbindung von Leben, Geist und Materie geknüpft. Diese Mängel scheinen den Dikaiarchos und Straton geirrt und auf andere Ansichten gebracht zu haben. Der erste leugnete deshalb, indem er die ὕλη als Wesen voraussetzte, alle Wesenheit der Seele, er nannte sie nur eine Harmonie der vier Elemente, erklärte sie folglich für sterblich, und nahm überhaupt an, Seele und Leben seien nur durch eine allen lebendigen Körpern auf gleiche Weise zukommende Kraft gegeben *).

Straton scheint diesem Gedanken noch mehr im allgemeinen gefolgt zu sein, so daß seine Physik der des Epikuros ähnlich wurde, nur blieb er mit Aristoteles bei der stetigen Theilbarkeit der Materie und verwarf die Atome. Die Natur behauptete er daher wirke nur nach

*) Stob. ecl. phys. p. 796. p. 820. Cicero tusc. quaest. I. c. 10. 31.

Gesetzen der Schwere und Bewegung, aber nicht als verständige Ursache nach Zwecken *). Wie er aber diesen Naturalismus ausgeführt habe, wissen wir nicht. Auf seine Darstellung der Seelenlehre scheint diese Abweichung vom Aristoteles keinen Einfluß gehabt zu haben **).

Nachdem durch Andronikos von Rhodos die Schriften des Aristoteles zugänglicher geworden waren, nahm die Geschichte der peripatetischen Philosophie einen noch einfacheren Gang an, indem die reinen Peripatetiker nur bei Aristoteles blieben und ihn commentirten, wie Nikolaos von Damaskus, Xenarchos aus Seleukia, Alexander aus Aegä, Adrastos und Alexander von Aphrodisias. Neben diesen Peripatetikern schlossen sich aber seit der Zeit der Entwickelung der neoplatonischen Lehren auch viele andere dem Aristoteles an, welche vorzüglich seine Lehren mit denen des Platon zu vereinigen strebten.

Unter den vielen Commentatoren des Aristoteles in der früheren Zeit sind Alexander von Aphrodisias, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung lebte, und Simplicius aus dem sechsten Jahrhundert nach Christo die genanntesten. Der letztere, weil er uns zu den Schriften des Aristoteles sehr viele erläuternde Bruchstücke der Aelteren erhalten hat, Alexander aber mehr selbst als Denker, so daß er später vorzugsweise der Exeget genannt wurde. Diese Selbstthätig-

*) Cicero acad. quaest. IV. c. 38. de nat. deor. I. c. 11. Sext. pyrrh. hyp. III. §. 33. adv. math. X. §. 155. Stob. ecl. phys. I. p. 298. 348. Plutarch. adv. Colotem p. 1115. Lactantius de ira dei c. 10.

**) Sext. Emp. adv. math. VII. §. 350. Plutarch. de solertia anim. p. 961. Simplicius ad phys. Arist. l. 4. p. 225.

keit zeigte er vorzüglich in den Betrachtungen über das Schickſal, worin er die Lehren des Ariſtoteles von Schickſal, Natur und Freiheit des Willens gegen die Lehren der Stoiker verficht, wovon wir dort am bequemſten ſprechen, und in der Lehre von der Sterblichkeit der Seele, in der er faſt wie Dikaiarchos urtheilte.

Zweites Kapitel.

Epikuros und ſeine Schule die Gärten genannt.

§. 87.

Epikuros (*Ἐπίκουρος*) ein Athenäer aus Gargettos, geboren Ol. 109, 3., war der Sohn armer Eltern, mit denen er ſich in der Jugend in Kleinaſien aufhielt. So ſoll er im Ganzen nur dürftig unterrichtet, aber doch in früher Jugend ſchon durch den Spruch des Heſiodos vom Chaos als dem erſten zum philoſophiren angeregt worden ſein. Dies führte ihn zuerſt auf das Studium der Werke des Demokritos, dann hörte er in Athen den Xenokrates, Theophraſtos und andere, aber ſehr unvollſtändig, ſo daß er ſich einbildete Autodidakt zu ſein und ſehr eitel auf ſeine Originalität wurde. Längere Zeit bemühte er ſich in Kleinaſien ohne Erfolg eine eigne Schule zu ſtiften, ſpäter gelang ihm dies aber in Athen, wo er eine große Anzahl Schüler um ſich verſammelte, von denen er hoch verehrt wurde. Seine Schule hat vor allen andern viel eigenthümliches, ſie verband die Schüler zu einem engen und ſchönen Freundſchaftsbund, knüpfte aber dabei ihre Meinung ſo feſt an des Meiſters Worte, daß ſie gar keine Geſchichte hat,

indem keiner der Schüler zu den Lehren des Meisters hinzusetzen oder davon nehmen durfte.

Epikuros war ein gewaltiger Vielschreiber, wir lesen aber nichts mehr von ihm als eine Reihe Hauptsätze (κύριαι δόξαι), einige Briefe *) und einige Bruchstücke seiner Physik **). Doch ist das Ganze seiner Lehre leicht zu fassen nach den Nachrichten des Diogenes Laertes im zehnten Buche, nach einzelnen Anführungen bei Cicero, Sextos, Seneca, Plutarchos und besonders durch das Gedicht des Lucretius Carus, der Lust, Geschmack und Geist aufbot, um den Geist der epikureischen Weltansicht, selbst in dessen dürrer Naturlehre, lebendig anschaulich zu machen. Um nun die Lehre des Epikuros zu schildern, müssen wir nur seinen Freunden folgen, denn die Einseitigkeit seiner Lehre vom Vergnügen und besonders sein Widerwille gegen die positiven Religionsvorstellungen, um des Aberglaubens willen, haben ihm bei den andern vorzüglich in der stoischen Schule meist nur gehässige unwahre Nachreden geweckt, welche ihn außer seiner Schule vorherrschend verfolgten, bis in neuerer Zeit Gassendi zuerst als sein Vertheidiger auftrat.

Seine Lehre ist klar gedacht, dabei ungemein einseitig und ohne alle Originalität. Sie ist nemlich durchaus auf jedes Stichwort Wiederholung des Demokritos, wie wohl noch mehr auffallen würde, wenn Demokritos Ausführungen uns geblieben wären. In der Zusammenfassung des Ganzen bleibt er aber hinter Demokritos noch in Hauptlehren zurück.

Wie

*) Diog. L. I. 10.

**) Epicuri fragm. lib. 2. et 11. de natura, ed. Orellius. 1818.

Wie die Sokratiker ſetzt er den Zweck der praktiſchen Philoſophie in die Erlangung der Eudaimonia und in die Ethik den Zweck der ganzen Philoſophie. Die Lehre ſelbſt aber theilt er in Kanonik, Phyſik und Ethik.

Die eigentliche Dialektik verwarf er als überflüſſig und machte anſtatt deſſen die Kanonik als Lehre von den Gründen der Wahrheit und den Principien (*κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*) zur Elementarlehre (*στοιχειωτικόν*). Die Kanonik iſt alſo die Lehre vom Erkennen und Denken. Hier giebt er als Gründe der Wahrheit an die Empfindungen, die Vorherbeſtimmungen und die Anregungen der Begierde, ſeine Schüler auch noch die Vorſtellungen der Einbildungskraft [1]).

Der Grundgedanke in dieſer Lehre iſt dann, daß alle Wirklichkeit in der Erkenntniß nur durch die Sinnesanſchauung beſtimmt wird. Die Sinnesanſchauung zeigt ihre Wahrheit durch das Daſein des empfundenen, denn Sehen und Hören gilt für ſich wie das Schmerzempfinden [2]). Die Sinnesanſchauung hängt von keiner Ueberlegung ab und von keiner Erinnerung [3]), ſondern alles Denken entſpringt aus ihr [4]).

Alles Vorauswiſſen (*πρόληψις*), Denken und Vorſtellen des Allgemeinen leitet er aus der Erinnerung des

---

1) Diog. L. l. l. 31. *ἐν τοίνυν τῷ κάνονι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καὶ τὰς προλήψεις, καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι, καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. λέγει δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ, καὶ ἐν ταῖς κυρίαις δόξαις.*

2) l. l. 32. *ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν,*

3) *πᾶσα γὰρ αἴσθησις ἄλογός ἐστι, καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική:*

4) *πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.*

oft vor der Anſchauung erſchienenen ab, ſo wie wenn wir ſagen, dieſer hier iſt ein Menſch, ſobald Menſch geſagt wird, man durch eine Vorherbeſtimmung (*πρόληψις*) gleich dieſe Geſtalt denkt, nach der Führung der Sinne [1]). Alles Denken, alle Ueberlegung (*λόγος*) führt das Urtheil (*δόξα, ὑπόληψις*) nur durch die Vergleichung mit den Sinnesanſchauungen zur Wahrheit.

Die Urtheile werden alſo begründet erſtens durch unmittelbares Zeugniß der Sinne für ihre Wahrheit (*ἐπιμαρτύρησις*); zweitens durch richtige Folgerung aus dem ſinnlich erkannten (*ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις*), ſo wird z. B. das Sein des leeren Raumes aus der wirklichen Anſchauung der Bewegung gefolgert, weil Bewegung ohne leeren Raum nicht möglich wäre; drittens durch die Widerlegung (*ἀντιμαρτύρησις*), indem man zeigt, wie das Zeugniß der Sinne einer Meinung widerſpreche, welche etwas nicht anſchauliches behauptet; endlich viertens die mittelbare Widerlegung (*ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις*), wo etwas ſinnesanſchauliches als ungültig erwieſen wird durch die Nachweiſung einer Sinnesanſchauung, welche der Vermuthung widerſpricht *).

In allen dieſen Fällen ſoll alſo aus dem Sinnenzeugniß abgeleitet werden, und dabei bleibt dann dem Epikuros der gleiche Fehler, wie dem Ariſtoteles. Wenn alle Vorherbeſtimmung im Denken von den Sinnen abgeleitet iſt, worin ſoll dann die *πρόληψις* be-

---

1) l. l. 33. *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν, ἢ δόξαν ὀρθὴν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος· οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστὶν ἄνθρωπος. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.*

*) Sext. Emp. adv. math. l. 7. 210—215.

ſtehen, welche uns das unerſchaubare zur Bedingung und Vorausſetzung eines anſchaulichen macht. Durch welche Vorherbeſtimmung könnte man z. B. von der anſchaulichen Bewegung zu den Atomen und dem leeren Raum geführt werden, welche kein Sinn ſchaut? Er tadelt hier den Demokritos, daß dieſer der ſinnlichen Wahrnehmung die Wahrheit abſtreite, aber er bleibt dabei nur hinter dieſem zurück, denn er will wie jener die Wahrheit in die Welt der Atome ſetzen, die doch nur gedacht und nicht geſchaut werden kann.

So gründet er denn auch alle ethiſche Wahrheit auf die ſinnlichen Anregungen der Begierde, welche für alle Thiere zweierlei ſeien, Vergnügen und Schmerz (ἡδονὴ καὶ ἀλγηδών).

Der tiefere Grund ſeiner Lehre von der Erkenntniß liegt aber in Demokritos Lehre von den Idolen (εἴδωλα) oder Bildern, welche als feine Geſtalten von allen Gegenſtänden ausfließen. Dieſe Lehre wird bei Lucretius durch die erſten 700 Verſe des vierten Buches ſehr anſchaulich. Die Verbreitung des Geruches, des Schalles und beſonders die Ausflüſſe der Geſtalten durch das Licht, welche an jedem Spiegel erſcheinen und durch das Auge in die Seele einſtrömen, geben das Bild dieſer überall herumfliegenden, ausfließenden feinen Geſtalten, nach welchem Demokritos die Sinne wirken ließ, und wodurch Epikuros alle Erkenntniß erklärt. Es enthalten aber auch alle Einbildungen ſolche Bilder, darum ſchreibt er auch den Bildern im Traum und den Phantaſien der Wahnſinnigen Wahrheit zu *). Ja er

*) Diog. L. l. l. 32.

beweist sogar das Dasein von Göttern daraus, daß unsern Einbildungen Bilder von ihnen einfließen *).

§. 88.

In der Ethik giebt Epikuros eine ernste und würdige Lebensansicht, deren höchstes Ziel die Seelenruhe ist. Er folgt eigentlich auch hier ganz dem Demokritos, giebt aber wohl, was mehr seine eigne Lehre sein mag, eine sehr einseitige Begründung hinzu.

So geht er dann nach seiner sinnlichen Begründung aller Erkenntniß davon aus, daß die sinnlichen Anregungen von Vergnügen und Schmerz die Anregungen und Quellen aller unsrer Begierden seien nach Zuneigung und Abneigung (αἵρεσις καὶ φυγή). Vergnügen (ἡδονή) ist also das Gute, und jedes Vergnügen für sich ist gut, so daß es hierin keinen Unterschied in den Arten der Vergnügen giebt. Aber es kommt noch weiter auf die Folgen des Vergnügens an, hier kann aus einem Vergnügen weit größerer Schmerz, aus dem Schmerz weit größeres Vergnügen entstehen [1]).

Daraus folgt, gegen die Lehre der Kyrenaiker, daß die geistigen Vergnügen, in denen Vergangenheit und Zukunft mit gilt, mehr werth sind, als die körperlichen [2]). Vorzüglich aber das höchste Gut (τὸ τέ-

*) l. l. 139. Lucret. l. 5. v. 1168 seq.

1) l. l. 141. οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸν κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικά, πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν. εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονή, καὶ χρόνῳ κατὰ περίοδον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἐπὶ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

2) l. l. 137. ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς διαφέρεται. οἱ μὲν γὰρ χείρους τοὺς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυ-

λος) dürfen wir nicht, wie die Kyrenaiker, in die wechſelnden Spiele des Genuſſes ſetzen, ſondern es beſteht einzig in der Seelenruhe, welche erhalten wird, wenn der Körper keinen Schmerz empfindet und die Seele frei von Furcht und Angſt lebt [1]). So erhebt er wieder des Demokritos ἀταραξία und ἀθαμβία zum Princip.

Wollten wir nur nach dieſen wechſelnden Spielen des Genuſſes das Menſchenleben würdigen, ſo würden wir es voll Uebel und Elend finden [2]), aber der Weiſe weiß ſich kraft der Tugend darüber zu erheben, die ihn zur furchtloſen Ruhe führt. Sinnliche Begierden (τὰ πάθη) werden ihn wohl bewegen, aber nicht hindern; ſelbſt unter der Folter bleibt der Weiſe im Beſitz des höchſten Gutes (εὐδαίμων) [3]), denn es iſt beſſer mit Vernunft vom glücklichen Zufall verlaſſen zu ſein (ἀτυχεῖν), als auf unvernünftige Weiſe zufälliges Glück haben (εὐτυχεῖν) [4]).

χικῶν. — ὁ δὲ τὰς ψυχικάς· τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν· τὴν δὲ ψυχὴν, καὶ διὰ τὸ παρελθὸν, καὶ τὸ παρὸν, καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

1) l. l. ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς, καὶ τὰς τῶν ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινὲς ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες, ἢ κακῶς ἐνδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες.

2) Lucret. l. 5. v. 200—235. l. 2. v. 180.

3) Diog. l. l. 117. 118. πάθεσι μέλλειν συσχεθήσεσθαι (τὸν σοφὸν)· οὐδὲν ἐμποδισθήσεσθαι πρὸς τὴν σοφίαν. — κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφὸς, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα.

4) l. l. 135. κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

So kann das wahre Vergnügen ohne die Tugend nicht erhalten werden. Die Tugend wird um des Vergnügens willen gesucht, aber sie allein ist untrennbar von demselben [1]). Daher verstehen wir leicht sein Lob der Mäßigung (αὐτάρκεια) [2]) und wie er für das höchste Gut Weisheit, Geistesschönheit und Gerechtigkeit fordern mußte [3]).

Ueber Recht und Gerechtigkeit führt Diogenes nur zerstreut abgerissene Sätze des Epikuros an, die leicht mißverstanden werden können. Vergleichen wir aber genauer, so findet sich alles zusammenstimmend auf den Gedanken, daß das positive Recht das öffentliche Wohl zum Zweck haben solle.

Endlich aber lehrt er, daß doch auch die Tugend allein nicht hinlange die Eudaimonia zu sichern, wenn die Seele nicht von der Furcht vor den höheren Mächten, vor dem Tode und dem Leben nach dem Tode befreit werde. Diese Befreiung soll die Philosophie durch die Kenntniß der Natur bringen [4]).

---

1) Diog. L. l. l. 138. *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς· ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν· — ὁ δ' Ἐπίκουρος καὶ ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην.*

2) l. l. 130.

3) l. l. 140. *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. ὅτῳ οὖν μὴ ὑπάρχει τὸ ζῆν φρονίμως, καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.*

4) Diog. l. l. 142. *εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ περὶ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνωχλοῦν, καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς — οὐκ ἂν προσιδεύμεθα φυσιολογίας.*

Wir ſehen alſo in dieſer Ethik ein ganz conſequentes Syſtem der ἡδονῆς καταστηματικῆς, worin der ſinnliche Anfang unſrer Vorſtellungen vom Guten mit dem Urſprung dieſer Vorſtellungen in der Vernunft verwechſelt iſt. Wir haben deswegen weiter nicht damit zu ſtreiten, denn wir ſehen ſehr leicht, wie dieſe Verwechſelung die Idee des an ſich Guten muß verkennen laſſen und ſomit die Urſach aller Einſeitigkeiten der Lehre wird.

§. 89.

In der Phyſik ſtellt Epikuros beſtimmt die Sätze an die Spitze: aus nichts wird nichts, es giebt alſo kein Entſtehen und Vergehen, ſondern nur Veränderung des ſtets bleibenden. Dieſes nun aber ſind die Atome und das Leere und ſo viel er nun da auch in das beſondere der Naturbetrachtung eingeht, bleiben wir doch ganz bei der Grundanſicht des Demokritos. Die Atome, welche ſich nur nach Geſtalt und Gewicht unterſcheiden, bewegen ſich mit großer Geſchwindigkeit durch das Leere. Durch dieſe Bewegung und ihr Zuſammenſtoßen geſchieht die Bildung in der Welt, welche unendlich iſt und in der in weiten Zwiſchenräumen unzählige Kosmen entſtehen und vergehen. In dieſer Welt läßt er keinen verſtändigen Willen nach Zwecken walten, er leugnet jede Vorſehung, und nicht nur dies, ſondern er leugnet auch jede nothwendige Geſetzlichkeit, jedes Schickſal (εἱμαρμένη) und läßt alles nur nach Zufall (τύχη) erfolgen. Die Beobachtung zeige zwar, daß die Bewegung der Atome gerade abwärts gehe, aber wer kann ſehen, ob ſie davon nicht zufällig ein wenig abweichen und ſo durch ein wenig ſchräge Bewegung an einander ſtoßen, wodurch dann die zufällige Weltbildung erfolge

und wodurch dann auch die Freiheit des menschlichen Willens als Abweichung von der Nothwendigkeit möglich werde *).

Eigenthümlich sind ihm aber darin wohl nur die religionsphilosophischen Zwecke. So interessirt er sich eigentlich nicht für die Naturlehre, sondern fordert sie nur zum Kampf gegen den Aberglauben. Drohten uns nicht die himmlischen Erscheinungen und der Tod mit Befürchtungen, so bedürften wir der Naturlehre nicht. Dies zeigt sich erstens in der sonderbar gleichgültigen Art der Ausführung und zweitens in dem Verweilen nur bei seinen religionsphilosophischen Lehren.

Er bespricht den Weltbau, Sonne, Mond, Hagel, Thau, Reif, Donner und Blitz und so fort das besondere bis zu den Entwickelungen der Menschengeschichte, aber es scheint ihm eigentlich nicht daran zu liegen, die Erscheinungen zu erklären, sondern nur ins unbestimmte nachzuweisen, daß dies alles möglicherweise durch das zufällige Zusammentreffen der Atome sich so ereignen könne und keines weltordnenden Verstandes bedürfe. So sagt er zum Beispiel, ohne irgend auf die Wissenschaft seiner Zeit einzugehen, Sonne und Mond seien nur so groß, als sie uns erscheinen; die Finsternisse an Mond und Sonne können daher rühren, daß ihr Licht verlischt und wieder entflammt, wie bei dem Feuer an der Erde, oder daher, daß dunkle Körper zwischen sie und uns treten, oder auch auf andere Weise, und in ähnlicher Art weiter. Er giebt nur mögliche Naturursachen an, aber es interessirt ihn nicht zu untersuchen, welches die wahrhaft geltenden seien **). Das einzige

*) Lucr. l. 2. v. 216 seq.

**) l. l. 91 — 97. Lucret. l. 5. v. 508 et seq.

feſtſtehende in dieſem Gemälde bei Lucretius iſt die Leukippiſche Kosmogenie *).

Des Epikuros religionsphiloſophiſches Intereſſe iſt einzig die Vernichtung aller abergläubiſchen Furcht. Dafür führt er einen ganz conſequenten Naturalismus aus, der nur abgeſchmackt wird durch die Begründungen vermittelſt der Atomenlehre. Für dieſe Furchtloſigkeit ſind dann die Forderungen:

1) die Seele iſt ſterblich, alſo jede Furcht vor der Zukunft nichtig;

2) der Tod ſelbſt iſt nicht zu fürchten.

3) Auch in dieſem Leben iſt jede Furcht vor höheren Mächten ungegründet.

Hier iſt das zweite leicht beſeitigt. Giebt es kein ewiges Leben, ſo iſt der Tod ewiger Schlaf und für uns an ſich völlig unbedeutend, da er weder Vergnügen noch Schmerz bringt **). Es kommt alſo nur für das erſte und dritte auf die Lehren von der Seele und von der Gottheit an.

Dafür ſucht er zu zeigen, daß die Welt kein Erzeugniß göttlicher Weisheit ſein könne, ihre Unendlichkeit und ihre Mangelhaftigkeit führt er dagegen an ***). Auch ſteht die Welt nicht unter einem alles beherrſchenden Schickſal (εἱμαρμένη), ſondern der Menſch hängt ab theils vom Zufall (τύχη), theils von ſich ſelbſt, ſo daß die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) ihm nicht ſchadet, der Zufall unbeſtändig iſt, und in der Selbſtbeſtimmung er keinen Herrn über ſich hat †).

---

*) Lucret. l. 5. 449 et seq.

**) Diog. l. l. 139. β.

***) Lucret. l. 5. v. 200 seq.

†) l. l. 133. τὴν δὲ εἱμαρμένην ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων, ἀγγέλλοντος, μὴ εἶναι· ἀλλὰ τὰ

In der Lehre von der Sterblichkeit der Seele verbindet er die gewöhnlichen naturalistischen Gründe für die Abhängigkeit der Seele vom Körper mit genau ausgezeichneten Phantasien, wie die Seele aus den rundesten, leichtesten und glattesten Atomen in vier Stoffen bestehe, einem mit Dunst gemengten Hauch (aura mista vapore), Luft (aer), Wärme und einem vierten unbenannten Stoff der Empfindung, der Seele der Seele, welcher der dünneste und glatteste von allen sei. Daneben unterscheidet er Seele (anima) und Geist (mens). Der Geist ist das höhere, sein Sitz in der Brust, die niederen Theile der Seele gehen durch den ganzen Körper. Dieser aus Atomen aufgebauten Seele kann er freilich die Zerstörbarkeit leicht nachweisen *).

Um endlich auch ganz von der Furcht vor höheren Mächten in diesem Leben zu befreien lehrt er, daß, so wie es unendliche entstehende und vergehende Kosmen gebe, auch unendliche immer dauernde Gebilde zwischen den Kosmen sein müssen, unsterbliche Götter. Diese aber leben unsterblich in seliger Ruhe, als der unwandelbaren Eudaimonia **), getrennt von allem Wechsel sterblicher Wesen und unbekümmert um deren Schicksal.

Diese Vorstellung malt er auch atomistisch aus. Philosophisch genommen ist er begreiflich der entschiedenste Atheist, denn er erkennt keinen Herrn der Welt an, weder im Ganzen noch in den Theilen der Welt, da es ihm weder eine vernünftige Weltordnung giebt

---

μὲν ἀπὸ τύχης τὰ δὲ παρ' ἡμῶν· διὰ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν. τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον.

*) Lucret. l. 3. v. 418 — 841.

**) Diog. l. l. 139.

noch ein nothwendiges Naturgeſetz (εἱμαρμένη), ſondern alles nur nach Zufall (τύχη) erfolgt. Aber die übereinſtimmende Meinung der Menſchen beweiſt ihm nach dem Geſetz ſeiner Lehre von den ausfließenden Idolen, daß es Götter, höhere menſchenähnliche Geiſter geben müſſe, rieſige aus den feinſten Atomen gebildete Menſchengeſtalten von unſterblicher Seligkeit, deren Ausflüſſe den Menſchen vor der Phantaſie erſcheinen. Da dieſe jedoch nur in ſeliger Ruhe unthätig leben, ſo wirken ſie auf die Menſchen gar nicht ein.

Hätte Epikuros die willkührlichen Spiele mit den Atomen aus ſeiner Naturlehre und Götterlehre herausgelaſſen, ſo enthielte ſie einen Naturalismus, der ohne die höheren Wahrheiten der Ideenlehre nicht mit Erfolg beſtritten werden kann. In Natur und Menſchenleben iſt nach der bloß wiſſenſchaftlichen menſchlichen Erkenntniß die Zuſammenſetzung des einzelnen wirklichen weder nach Naturgeſetzen noch nach Zweckgeſetzen nothwendig erkennbar, ſondern dieſe Zuſammenſetzung bleibt menſchlich zufällig.

Auf der andern Seite aber auch die ewige Ruhe ſeiner ſeligen Götter wird mit natürlichen menſchlichen Vorſtellungen nicht wohl verbeſſert werden können. Ariſtoteles Idee von der ewigen Ruhe des nur beſchaulichen göttlichen Lebens ſtimmt eben ſowohl zum erſten Satz des Epikuros: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον, οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει, οὔτε ἄλλῳ παρέχει.

So ſehr alſo gleich das unbefangene religiöſe Gefühl dieſer Lehre widerſpricht, ſo läßt ſie ſich doch mit einſeitiger wiſſenſchaftlicher Conſequenz gegen jeden vertheidigen, der des Unterſchiedes der endlichen und ewigen Wahrheit nicht mächtig iſt. Eben dieſe dialektiſche Stärke dieſer Lehre mag vorzüglich Urſache geweſen ſein,

daß ſie von den Gegnern, beſonders Stoikern und Peripatetikern mit ſolcher Gehäſſigkeit beſtritten worden iſt, indem man mehr das geſunde Wahrheitsgefühl als ſcharf gedachte Gründe dagegen zu ſtellen vermochte.

Wir können überhaupt den ganzen Gegenſatz der Epikureiſchen und ſtoiſchen Lehre auf dieſen Gegenſatz der religiöſen Ueberzeugung bringen. Epikuros geht mit Demokritos nur ſo weit, als ihn ſein Widerwille gegen den Aberglauben und die ganze Mythologie führt und ignorirt des Demokritos höhere religiöſe Anſichten. So bleibt ihm im Kampfe gegen die poſitive Religion nur die todte Naturlehre mit Verleugnung der Vorſehung, der Weltgeſetze des Guten. Die Stoiker ſind dagegen immer Freunde der poſitiven Religion und ihrer Mythologie, die Lehre von der Weltherrſchaft des Guten, die Lehre von der Vorſehung ſteht daher immer in der Mitte ihrer Weltanſicht.

Drittes Kapitel.

Zenon von Kittion und die ſtoiſche Schule.

§. 90.

Weit mehr Leben als die Epikureiſche Schule zeigt die Geſchichte der ſtoiſchen. Zenon aus Kittion auf Kypros, der Sohn eines reichen Kaufmannes, geboren Ol. 110, iſt der erſte Ordner der ſtoiſchen Lehre und der Stifter der ſtoiſchen Schule. Er bildete ſich in Athen wo er den Kyniker Krates, die Megariker Diodoros Kronos und Stilpon und die Akademiker Xenokrates und Polemon gehört haben ſoll. Nach-

her eröffnete er Ol. 120. 1. in Athen in der bunten Säulenhalle (ἡ ποικίλη στοὰ, deren Wände von Polygnotos bemalt waren,) ſeine Schule, wenige Jahre nachdem Epikuros die ſeinige eröffnet hatte. Er wurde ein hochberühmter und gefeierter, von Athen einzig ausgezeichneter Lehrer und ſtand 58 Jahre lang ſeiner Schule vor.

Dieſer Zenon war ein Philoſoph des geſunden Menſchenverſtandes (τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ), die künſtlichen Speculationen hatten ihm keinen Werth, ſondern nur die gemeinverſtändliche Rede. So konnte er nicht zum fortbildenden Selbſtdenker, ſondern nur zum lebendig anregenden Lehrer werden. Er theilte, wie die Andern, die Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik, fand in der Logik die Grundlage, in der Ethik den Zweck der ganzen Lehre, in der Phyſik aber der religionsphiloſophiſchen Intereſſen wegen den Gegenſtand der tiefſten Erforſchung *). Seiner Anſicht nach mußte die Logik dem augenſcheinlichen, ſinnesanſchaulichen den Vorzug geben, und ſeine Darſtellung nur in einer Zuſammenſtellung der Hauptlehren beſtehen, für welche er eklektiſch von vielen früheren einzelne Anſichten entlehnen konnte. Indeſſen bei ſeiner Verwerfung der künſtlichen Speculation konnten ihm weder die Zahlen des Pythagoras, noch die Ideen des Platon, noch die Entelechien des Ariſtoteles, weder der außerweltliche weltordnende vernünftige Geiſt des Anaxagoras, noch die Atome des Demokritos gelten. So wurde er auf die alte Elementenlehre der Jonier zurückgedrängt, und in dieſer auf die ausgemalteſte des Herakleitos, deſſen Weltanſicht er ganz aufnahm, damit aber eine Aus-

*) Diog. L. l. 7, 39. 40.

bildung der Ethik verband, in welcher er den Kynikern und Megarikern folgend die Lehre von der Apathie vollständig ausbildete. Die Logik, besonders seiner Nachfolger, zeigt megarischen Einfluß und nur wenig platonischen oder aristotelischen.

Außer dem Zusammenhang der Tradition über die stoische Schule wird sich aber Zenon's Lehre wohl nie genau darstellen lassen, da uns von seinen Schriften und denen seiner Nachfolger nichts geblieben ist, und wahrscheinlich er und sein Nachfolger Kleanthes die Sätze der Lehre mehr nur zusammengestellt als wissenschaftlich genau ausgeführt und vertheidigt haben. Diese Ausbildung der Lehre gehört erst dem Chrysippos. Daher werfen wir erst einen Blick auf die Geschichte der Schule.

Dem Zenon folgte aus vielen Schülern als Vorsteher der Schule Kleanthes aus Assos, welcher in einigem die Lehren der Schule ganz dem Zenon getreu fortgebildet zu haben scheint, und diesem einer seiner Schüler Chrysippos aus Soli oder Tarsos. Chrysippos ist nach Diogenes Laertes der größte Vielschreiber unter allen griechischen Philosophen, dabei aber auch der treueste Durchbildner der ganzen stoischen Lehre, welcher ihr Lehrgebäude erst eigentlich festgestellt hat. Indessen behielten die Nachfolger hier immer mehr Freiheit des Geistes als die Peripatetiker und die Epikureer, so daß jeder sein eigenthümliches zeigt.

So folgte dem Chrysippos Zenon aus Tarsos, welcher zuerst die Gültigkeit der Lehre von der Weltverbrennung bezweifelt haben soll, diesem Diogenes von Seleukia in Babylonien, welcher mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter von Athen nach Rom ging und mit diesen zuerst in Rom Philosophie lehrte, etwa im Jahre 155 vor

Chriſto. Sein Nachfolger war Antipater von Tarſos und deſſen berühmteſter Schüler Panaitios von Rhodos, der in Athen und Rom lehrte, ein Freund des jüngeren Scipio. Sein Werk über τὰ καθήκοντα hat Cicero de officiis größtentheils lateiniſch bearbeitet. Unter deſſen Schülern zeichnete ſich vorzüglich Poſeidonios aus Apamea in Syrien aus, welcher in Rhodos eine Schule ſtiftete und Lehrer des Cicero und Pompejus wurde.

Später gewannen unter den Römern beſonders die epikureiſche und ſtoiſche Philoſophie viele Freunde, die erſtere unter den Geſchäftloſen, die andere unter den Geſchäftsmännern, den Staatsmännern und Rechtsgelehrten bis zu den Herrſchern hinauf. Als philoſophiſche Schriftſteller ſind hier beſonders Lucius Annäus Seneca aus Corduba in Spanien (ſtarb 65 n. Chr.), Epiktetos aus Hierapolis in Phrygien (blüht um 90 n. Chr.), der zu Nikopolis in Epirus eine Schule errichtete, nebſt ſeinem Schüler Flavius Arrianus aus Nikomedien (im Jahre 134 Präfect von Kappadocien), welcher die Lehren des Epiktetos niederſchrieb, ſodann der Imperator Marcus Aurelius Antoninus der Philoſoph (ſtarb 180) zu nennen. In der glänzenden Zeit des Reiches der Imperatoren war die ſtoiſche Weisheit die Weisheit der Beherrſcher.

Zenon alſo war der erſte Bildner der ſtoiſchen Lehre. Aber dieſe blieb nicht wie die des Epikuros ein Werk todter Ueberlieferung, ſondern geſtaltete ſich in lebendiger Gedankenbewegung fort. Beſonders günſtig war ihr dafür der Streit mit der Akademie. In dieſem bildete ſich durch Chryſippos an die Stelle einer bloß dogmatiſchen Zuſammenſtellung der Lehrſätze eine weitläuftig logiſch rechtfertigende Darſtellung, in

welcher erst das eigenthümliche der stoischen Lehre vollendet wurde. In diesem Streite gewann man von beiden Seiten an gebildeter und gewandter Rede, besonders für die Anwendungen auf Lebensphilosophie. Die späteren Lehrer waren großentheils wissenschaftlich überhaupt gut ausgebildete Männer, welche neben der eigentlichen Philosophie die Rechte der Mathematik, der Naturgeschichte und aller Naturwissenschaften anerkannten und neben den stoischen Hauptlehren auch viel fremdes besonders von Aristoteles mit aufnehmen konnten. So bildeten sich besonders seit Panaitios und Poseidonios nicht nur die einseitigen Schulrichtungen, sondern auch in Vergleichung und Kritik allgemeinere unpartheiische Ansichten fort, wie z. B. dafür Cicero so viel gethan hat, indem er seine Römer auch in lateinischer Rede über Philosophie verhandeln lehrte. Für unsern Zweck kommt nur die frühere stoische Lehre in Frage, da die spätere sich nur in gemeinverständlicher Ausführung und Aufgeben manches eigenthümlichen unterscheidet.

In der stoischen Lehre war, wie gesagt, die Ethik als der Zweck des Ganzen, die Physik als das tiefste der Erforschung anerkannt, aber ihr eigenthümliches Leben waltet eigentlich nur in der Logik. In der Physik sind ihre eigenthümlichen Vorstellungsarten fast ganz von Herakleitos entlehnt, ihre Ethik ging ganz aus der kynischen und megarischen hervor, hingegen ihre Logik entwickelt sich zwar aus schwachen Anfängen in des Chrysippos Spitzfindigkeit und Weitschweifigkeit doch zu einer umfassendern Aufgabe, welche Erkenntnißlehre, Sprachlehre und Rhetorik genauer mit aufnahm und so der Gewandtheit in der Rede viele Vortheile brachte.

In der von uns noch zu beſprechenden vorchriſtlichen griechiſchen Philoſophie iſt nemlich eignes Leben eigentlich nur in dem Streite um die Kriterien der Wahrheit. Dafür aber wird keine neue Erforſchung des Weſens der nothwendigen Wahrheiten vorgenommen, ſondern die platoniſche Vorausſetzung der urſprünglich eigenen Wahrheit der Vernunft wird von allen Schulen verlaſſen und es bleibt nur der Streit um die objective Gültigkeit der anſchaulichen Vorſtellungen. Ariſtoteles, Epikuros und Zenon ſtimmen darauf zuſammen, daß der Geiſt ohne die Sinne eine tabula rasa ſei, auf welche erſt mit Hülfe der Sinne die Gemälde aufgetragen werden, indem die allgemeinen Begriffe jede *πρόληψις* (Erkenntniß a priori wie wir ſagen) nur durch Erinnerung an frühere Sinnesanſchauung bringen ſollen, daß folglich keine unmittelbare Erkenntniß durch allgemeine Vorſtellungen möglich ſey. Die dogmatiſchen Schulen bleiben hier im Grunde bloß Empiriker, ja die Epikureer und Stoiker ſind in ganz gleicher Weiſe Empiriker und Materialiſten, ſie haben eigentlich ganz dieſelbe dialektiſche Grundlage, und nur die entgegengeſetzten religionsphiloſophiſchen Intereſſen laſſen ſie in den erſten willkührlichen Hypotheſen der Phyſik ſo feindſelig gegen einander treten, nachdem in der Ethik Epikuros auch ſeinem Empirismus treu geblieben war, Zenon aber völlig inconſequent die hohen Ideen des Sokrates von dem ſelbſtſtändigen Werth der Tugend mit herüber genommen hatte. So ſteht dann der Hypotheſe des Epikuros vom vernunftloſen Zufall (*τύχη*) der Atomenwelt Zenon's Hypotheſe von der allwaltenden göttlichen Vernunft im Feuer, durch welche das Schickſal (*εἱμαρμένη*) Vorſehung (*πρόνοια*) iſt, gegenüber.

Die stoische Lehre kann im wesentlichen bei der mangelhaften Ueberlieferung nur so geschildert werden, wie sie von Zenon entworfen, von Kleanthes festgehalten und von Chrysippos ausgebildet worden ist. Bei dieser Schilderung werden wir am meisten unparteiisch verfahren, wenn wir mit der Ethik den Anfang machen.

1. Ethik.

§. 91.

Zenon's wissenschaftliche Begeisterung ist wohl vorzüglich geweckt worden durch die megarische Lehre von der Apathie, von dem ethischen Ideal der σωφροσύνη, der Selbstbeherrschung, wie Stilpon dieses in seinem Ideal des Weisen aufstellte. Aus der Vergleichung des Seneca sehen wir, wie Stilpon nur diesen Gedanken, seiner selbst mächtig zu sein, als Ideal der Weisheit schilderte und alle endlichen Interessen des thätigen Menschenlebens dagegen in Schatten stellte, wie Zenon diesen Gedanken aufnahm, aber in milderer und schönerer Gestalt entwickelte. Auch ihm ist diese unerschütterte Selbstständigkeit des Charakters die Kraft im Ideal des Weisen, aber wenn der Weise sich gleich über alle diese wandelbaren Interessen des thätigen Lebens erheben kann und sie ihm nicht nothwendig sind, so erkennt er doch ihre Bedeutsamkeit in der Freundschaft und der Beachtung seiner eigenen Würde an.

So ist die eigenthümlichste stoische Darstellung der ethischen Anforderungen die unter dem Ideal des Weisen, wie uns Stobäus *) davon das ausgeführteste Bild gegeben hat.

---

*) Ecl. eth. II. p. 198 seq.

Da der Weiſe ſich ſelbſt beherrſcht, dabei wahrhaft, aufrichtig und ohne Verſtellung iſt, ſo iſt er groß, erhaben und ſtark, allein der reiche, allein der freie, allein der edel geborene, ja ein König, da er allein zu herrſchen verſteht. Der Weiſe allein iſt der gerechte, allein der ächten Freundſchaft empfänglich, er iſt göttlich, denn er hat Gott in ſich, dabei iſt er fromm und ehret die Götter. Der Weiſe iſt frei von allen Leidenſchaften und ohne Stolz, er iſt ſtreng, denn er ſchmeichelt nicht und läßt ſich nicht ſchmeicheln, aber er iſt ſanft und achtet Anſtand und Sitte. Der Weiſe iſt ſich ſelbſt genug, er iſt nicht vielgeſchäftig, aber doch geſellig, und tritt in das Geſchäftsleben ein, wie es das Vaterland, die Freundſchaft oder ſein Bedürfniß erfordern. Das Leben achtet er der Natur gemäß, aber es iſt ihm kein nothwendiges Gut; daher kann er ſich vernünftiger Weiſe das Leben nehmen in der Aufopferung für Freunde und Vaterland, ſo wie auch wegen Verſtümmelung oder unheilbarer Krankheit.

Neben dieſer Schilderung des Ideals des Weiſen ſtehen dann in der ſtoiſchen Schule zwei Arten der Ausführung der Lehre, die beide ſehr an die Methoden des Chryſippos erinnern, ſo daß ſchwer zu unterſcheiden iſt, wieviel davon ſchon vor ihm gegeben ſein mochte. Die erſte Weiſe iſt die der logiſchen Aufſtellung der Definitionen und Eintheilungen der ethiſchen Begriffe, die andere Weiſe iſt die pſychologiſche, in welcher der Trieb der Selbſterhaltung als Princip der Lehre vorausgeſetzt wird. Wir wollen die Verbindung beider nachzuweiſen ſuchen.

Mit der Schilderung vom Ideal des Weiſen ſteht in engſter Verbindung die Beſtimmung der Grundbegriffe vom Guten in kyniſcher und megariſcher Weiſe. Es wird hier unterſchieden das Gute als Tugend (τὸ ἀγαθὸν ἢ ἡ

ἀρετὴ) das vorzügliche (τὸ προηγμένον) und τὸ καθῆκον (das geziemende).

Das Schöne ist das vollkommene Gute, das vollkommen ebenmäßige. Es sind vier Arten des Schönen, das gerechte, das tapfere, das geordnete (κόσμιον) und das wissenschaftliche (ἐπιστημονικὸν); denen stehen vier Arten des häßlichen (αἰσχροῦ) entgegen. Nur das Schöne ist gut, dieses aber die Tugend und was der Tugend theilhaft ist; nur das Gute ist schön, so daß gut und schön völlig gleich gelten.

Alles Gute ist sich gleich und aufs äußerste zu erstreben, es ist mit Annehmlichkeiten unvergleichbar ohne ein mehr oder weniger. Alle Dinge sind gut oder böse oder keines von beiden. Gut sind die genannten Tugenden, böse die entgegengesetzten Laster; keines von beiden, was weder nothwendig nützt noch nothwendig schadet, wie z. B. Leben, Gesundheit, Vergnügen, Stärke, Reichthum, Ruhm, edle Geburt und dessen Gegentheil [1]).

---

1) Diog. L. l. 7. 100. *καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθόν, παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως, ἢ τὸ τελείως σύμμετρον. εἴδη δὲ εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα δίκαιον, ἀνδρεῖον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν· ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι. ἀνάλογον δὲ καὶ τοῦ αἰσχροῦ εἶναι εἴδη τέτταρα· τό τε ἄδικον, καὶ τὸ δειλὸν καὶ ἄκοσμον καὶ ἄφρον.* 101. *λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι. — εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς· ᾧ ἐστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι. καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν. — Δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι, καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτε ἄνεσιν μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι. τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι· τὰ δὲ κακά· τὰ δὲ οὐδέτερα.* 102. *ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τε ἀρετὰς φρόνησιν, ἀνδρεῖαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία ἀφροσύ-*

Das gleichgültige (ἀδιάφορον) iſt von zwei Arten, erſtens dasjenige, was weder ſicher zur εὐδαιμονία noch zur κακοδαιμονία führt wie Reichthum und Geſundheit, zweitens das, was weder Neigung noch Abneigung anregt, z. B. ob man eine gerade oder ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat, ob man den Finger ausſtreckt oder einbiegt [2]).

Von dieſem Gleichgültigen iſt einiges vorzüglich anderes verwerflich. Vorzüglich nemlich, was einen Werth hat; Werth hat aber beſonders, was zu dem mit ſich übereinſtimmenden Leben, welches allem Guten entſpricht, etwas beiträgt [3]).

Dies nun auf die Handlungen bezogen giebt für das Gute den Gegenſatz der tugendhaften ſittlichen Handlungen, welche κατορθώματα genannt werden und der laſterhaften Handlungen, der ἁμαρτήματα (Sünden) *). In Rückſicht des vorzüglichen und verwerflichen wird hingegen nur τὸ καθῆκον, das geziemende, gelobt.

νην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ, ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει· οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονὴ, κάλλος, ἰσχὺς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

2) l. l. 104. διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν, τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν, μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, ὑγίεια, ἰσχύς, δόξα. — ἄλλως δέ λέγεται ἀδιάφορα, τὰ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικά· ὡς ἔχει τό ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας, ἢ περιττάς, ἢ ἐκτεῖναι τὸν δάκτυλον, ἢ συστεῖλαι.

3) eodem l. τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τά τε ἀποπροηγμένα. προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· ἀποπροηγμένα δὲ ἀναξίαν ἔχοντα. ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ὀγαθόν.

*) Stob. Ecl. eth. II. p. 158. Plut. Stoicor. repugn. p. 1037.

Καθῆκον ist, was zu thun seinen vernünftigen Grund hat, wie z. B. das dem Leben gemäße, wie es auch Pflanzen und Thiere betrifft, überhaupt das im thätigen Leben der Natur entsprechende. Die Begierden nemlich fordern bald geziemendes, bald ungeziemendes; geziemendes in dem, welches der Verstand zu thun verlangt, wie Eltern ehren, Geschwister und Vaterland lieben, den Freunden helfen; ungeziemendes aber in dem, welches der Verstand nicht verlangt [4]).

So bleibt die Lehre des Zenon der Form nach ganz bei der des Platon und Aristoteles, denn für die wirklichen Handlungen kommt es doch zuletzt auf diese Entscheidungen des Verstandes an. Darum ist dem Zenon der einfachste Ausspruch des ethischen Princips das *ὁμολογουμένως ζῆν* *), das mit sich selbst in Uebereinstimmung bleiben, also nur die Form der Verständigkeit unsrer Handlungen. So nennt dann auch Zenon selbst den richtigen Verstand das Princip des Guten. Das Gesetz des Guten, sagt er, ist der richtige Verstand, welcher gebietet, was zu thun sei, und verbietet, was nicht gethan werden soll [5]).

---

4) l. l. 107. *ἔτι δὲ καθῆκον φασὶν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμόν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. — ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι, ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον. καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι, ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν· ὡς ἔχει, γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις. παρὰ τὸ καθῆκον δὲ ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος.*

*) Stob. Ecl. eth. II. p. 132.

5) Stob. Ecl. eth. II. p. 190. *τὸν δὲ νόμον σπουδαῖον εἶναι φασὶ λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸν δὲ τῶν οὐ ποιητέων.*

Aber dieſes Princip hat ſeine lebendige Bedeutſamkeit nur in der Idee, daß die höhere verſtändige Kraft unſers Geiſtes die Herrſchaft über die niederen Kräfte der Seele erhalten ſolle, wie dieſe Idee die ganze Platoniſche und Ariſtoteliſche Ethik beherrſcht. Hier gilt dieſe hingegen nur in dem Ruhm der Apathie, in der Schilderung der Kraft der Selbſtbeherrſchung, ohne jene Ausführungen zuzulaſſen, weil Zenon in ſeiner Vorſtellung von dem ἡγεμονικὸν oder der herrſchenden Kraft der Seele alles geiſtige ohne Unterſcheidung denkt. Da nun für die Ausführung unſrer Thaten alles von dem Gehalt der Begierden und dem Verhältniß zu äußern Gütern abhängt, ſo bedarf die ſtoiſche Ethik noch eines andern Princips neben jenem, und dieſes wird hier im Geſetz der Natur beſtimmt anerkannt.

So wurde Zenon gleich auf das kyniſche „nach der Natur das heißt nach der Tugend leben“ (ζῆν κατὰ φύσιν ἢ κατ᾽ ἀρετήν) als Princip geführt, und darin verband ſich ſeine Lebensanſicht mit ſeiner herakleitiſchen Weltanſicht, nach welcher im λόγος κοινὸς das Naturgeſetz das göttliche Geſetz iſt. Daher hat die ethiſche Lehre der Stoiker die zwei Glanzpunkte in der Lehre von der ſelbſtſtändigen Willenskraft mit unerſchütterter Seelenruhe und in der εὐαρέστησις des Herakleitos, in der frommen Gottergebenheit, welche beſonders bei den jüngeren wie Epiktetos und Antoninus ſo klar hervorgehoben iſt. Für das Ganze der Ausführung der Tugendlehre wirkte aber dieſes Princip weniger vortheilhaft. Noch Kleanthes ſoll unter dieſem der Natur getreu leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) nur des Herakleitos Gedanken des λόγος κοινὸς aufgenommen, Chryſippos dagegen ſowohl auf die allgemeine Natur als auf die beſondere des

Menſchen geſehen haben *). So wird das höchſte Gut der Natur getreu leben, ſowohl der eigenen als der allgemeinen, nichts zu thun, was von dem allgemeinen Geſetz verboten wird, welches der alles durchdringende λόγος ὀρθὸς iſt, der in Zeus dem Beherrſcher aller Dinge lebt **).

Durch dieſes der eigenen Natur folgen wird dann die Beſtimmung der Tugend ganz von der Erfahrung abhängig, und die Lehre bekommt jene pſychologiſche Form, in welcher zuletzt alles aus dem Triebe der Selbſterhaltung abgeleitet werden ſoll, als dem Grundtrieb alles lebendigen, der das jeder Natur entſprechende beſtimme. Dem vernünftigen ſei aber der Verſtand als der vollkommenere Beherrſcher gegeben, und daher dem λόγος ὀρθὸς zu folgen ſeiner Natur gemäß.

In dieſer Weiſe kommt die ſtoiſche Ethik ganz auf die peripatetiſche zurück, wie die Darſtellung der Tugenden bei Diogenes Laertes deutlich zeigt ***). Wir beobachten, wie ſich von Jugend auf die Triebe des Menſchen naturgemäß entwickeln, doch ohne den reinen Werth des Guten und der Tugend zu erlangen, ehe nicht der herrſchende Verſtand in das Leben eintritt, ſich der Triebe bemächtigt und ſie der Tugend unterwirft, indem er ſie zum

---

*) Diog. L. l. l. 89. φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν δὲ κοινὴν, καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην. ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

**) l. l. 88. διὸπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύει εἰωθὲν ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

***) l. l. 92. 93.

geziemenden ausbildet *). Auf dieſe Weiſe zeigt ſich des Panaitios Lehre vom καθῆκον, welche Cicero de officiis lateiniſch bearbeitete. Sie unterſcheidet ſich von den früheren Darſtellungen nur darin, daß nicht ſowohl Tugenden geſchildert als Vorſchriften für das geziemende Handeln gegeben werden, wodurch ſich die Lehre unſerer Form der Pflichtenlehre annäherte **).

Gewonnen wird hier nur eine größere Gewandtheit der Rede, die wiſſenſchaftliche Anſicht hingegen bleibt wie zuvor. Die Forderung der Herrſchaft des richtigen Verſtandes bleibt dieſelbe formale wie bei Ariſtoteles, weil auch hier die Idee der perſönlichen Würde zur Beſtimmung von Tugendpflichten fehlt und nur die Anforderungen an den Charakter mit ſittlicher Nothwendigkeit ausgeſprochen werden, die Vorſchriften für das geziemende dagegen immer hinter der Pflicht zurück bleiben. Die ſtoiſche Lehre erreicht dabei aber nicht die Klarheit und Schärfe der Begriffsbeſtimmungen wie die ariſtoteliſche, weil die Erhebung des λόγος über die untern Gebiete des Geiſteslebens nicht wie bei Ariſtoteles klar anerkannt iſt.

Die erſte Lehre von der alleinigen Würde der Apathie, von der Tugend als dem allein Guten, in welchem es kein mehr oder weniger gebe, ſtimmt daher hier ſchlecht zu der Lehre vom Triebe der Selbſterhaltung, durch welchen die Tugenden in dem unſerer Natur gemäßen in Geſundheit, Stärke u. ſ. w. abgemeſſen werden ***). Auf der einen Seite wird, wie bei Platon und Ariſtoteles, die Sokratiſche Lehre von dem alleinigen innern ſelbſtſtändigen

*) Cic. de fin. l. 3.

**) Vergleiche meine Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie, Heft 1. S. 132. u. f.

***) Diog. L. l. l. 90.

Werth der Tugend und ihrer uneigennützigen Würdigung so scharf und bestimmt anerkannt, auf der andern Seite weiß man aber das nützliche nicht von dem an sich guten zu unterscheiden *), und verwirrt damit wieder die ganzen Begriffsbestimmungen. Dies spiegelt sich ganz in den Betrachtungen des Cicero de officiis. In dem ganzen Werk wird der alleinige Werth der virtus gratuita **), der Tugend um ihrer selbst willen anerkannt und das honestum so hoch über das nützliche erhoben, daß er es höchst schändlich findet, beide nur zweifelnd vergleichen zu wollen ***), dennoch aber sagt er an anderer Stelle: die Menschen verkennen die Grundgesetze der Natur, wenn sie die utilitas vom honestum trennen wollen. — Wer wird das nützliche meiden, oder noch mehr, wer wird es nicht auf das eifrigste erstreben? Aber da wir nur im rühmlichen, schönen und gerechten (in laude, decore et honestate) das nützliche finden können, so halten wir diese für das erste und höchste; Nutzen aber halten wir weniger für glänzend als für unentbehrlich (utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus). Leicht versteht man hier Cicero's Meinung, so daß wir ihm keinen Widerspruch in der Lehre schuld geben, aber dem Sprachgebrauch, der unter dem utile bald schlechthin das nützliche, bald nur das den höchsten Zwecken untergeordnete nützliche versteht, fehlt die treffende wissenschaftliche Schärfe. Und dieser Tadel scheint bei vielen stoischen Lehrern die ganze Ausführung der Rede von der Tugend zu treffen †). Die Aufzählung der Definitionen und Eintei-

*) Diog. L. l. 7, 94. 98.

**) acad. quaest. IV. c. 46. de leg. I. c. 18.

***) de off. III. c. 4.

†) Diog. L. l. 7, 90. 94.

lungen der ethiſchen allgemeinen Begriffe ſtimmt wenig mit der begeiſterten Auffaſſung des Ideals des Weiſen und der Einen Tugend, die kein mehr oder weniger zuläßt.

Chryſippos ſcheint dem Geſetz „der eigenen Natur treu zu bleiben“ als erklärendes Princip den Trieb der Selbſterhaltung untergeſtellt zu haben, aber ungeachtet dieſes ganz pſychologiſchen Princips fehlt der Verſuch einer genaueren Unterſuchung des Geiſtes, und damit wird ein Fehler eingeleitet, dem wir in der Geſchichte der Philoſophie noch oft begegnen. Man meint den Trieb der Selbſterhaltung als Princip der Ethik nennen zu dürfen und damit die höchſten Ideen vom ſelbſtſtändigen Werth der Tugend ſchützen zu können, indem ja die Selbſterhaltung des vernünftigen Lebens in ſeiner Vollkommenheit gefordert werde. Dabei wird aber überſehen, daß in dieſer Weiſe die Ideen des Guten nicht ſchlechthin aus dem Triebe der Selbſterhaltung (der ja auch jedem niedrigen Leben gilt), ſondern nur aus den Geſetzen des vernünftigen Lebens abgeleitet werden können, welche jedoch hier oft keiner eigenen Unterſuchung unterworfen worden ſind. Eine gute Erläuterung dieſer Sache giebt des Ariſtoteles Lehre von der Selbſtliebe *).

Endlich die unglücklichſte Parthie in der Ethik des Zenon und Chryſippos iſt diejenige, in welcher ſie durch die Bemerkung, daß alle poſitive Sitte und poſitives Recht nur von willkührlicher Anordnung ſei, in der Politik und in der Erziehungslehre verleitet werden, alle Sitten der Keuſchheit und Reinlichkeit als bedeutungslos zu verwerfen, ſo daß ſtoiſcher Ernſt hier mit dem Leichtſinn des Theodoros Atheos auf gleiche Sprüche zu-

*) Eth. Nic. l. 9. c. 8.

ſammenkommt, und ſie ſogar noch geſchmackloſer ausführt *).

2. Logik.

§. 92.

Die Aufgabe der Logik nahm Zenon ſo allgemein, daß ſie ihm Erkenntnißlehre, Denklehre, Sprachlehre und Redekunſt umfaßte. Es heben ſich aber in unſern Nachrichten anfangs eigentlich nur zwei Aufgaben hervor, nemlich erſtens die Frage nach dem Grunde der Wahrheit in der Erkenntniß, welcher in der φαντασία καταληπτική gefunden wird, und zweitens die Frage nach dem Unterſchied der leidentlichen Empfindung und des willkührlichen Urtheils, welche letztere aber eigentlich nur in Beziehung auf den Willen, die Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften erwogen wird, ohne daß beide Lehren ſcharf genug gegen einander ausgeglichen wären.

Zenon ſetzte ohne weitere Unterſuchung voraus, der unmittelbare Grund aller Wahrheit in der Erkenntniß liege in der Sinnesanſchauung. Dieſe Sinnesanſchauung iſt nemlich der Grund (κριτήριον) aller Erkenntniß als ergreifende Anſchauung (φαντασία καταληπτική), indem in ihr nach Zenon's Bild die Gegenſtände einen Eindruck (τύπωσις) in die Seele machen, wie der Siegelring in das Wachs und ſo zur Vorſtellung des wirklichen führen. Bei dieſem Bilde bleibt man, nur daß Chryſippos unbeſtimmter den Eindruck eine Veränderung in der Seele (ἑτεροίωσις) nennt **).

---

*) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. l. 3. 245. adv. Ethic. 190 seq. Diog. L. l. 7. 131. 188.

**) Diog. L. (l. 7. 50.) läßt ſo den Chryſippos ſagen: νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον

Mit dieſer Lehre von der ergreifenden Anſchauung als dem Grund der Wahrheit aller Erkenntniß hat Zenon am beſtimmteſten an die Stelle der großen Grundfrage der philoſophiſchen Dialektik nur die gar nicht beſtimmt zu handhabende Frage nach der objectiven Gültigkeit unſrer Vorſtellungen geſetzt, welche ſo oft und wiederholt in der neueren Philoſophie täuſchte. Nun beſteht aber das Erkennen mit der objectiven Gültigkeit ſeiner Vorſtellungen nur in der Thatſache des Selbſtvertrauens der Vernunft ohne ſich mittelbar begründen zu laſſen. Da wir nun hier gar nicht nachweiſen können, wie die Gegenſtände die Eindrücke in die Seele machen und dadurch erkannt werden, ſo bot dies den Akademikern ſeit Arkeſilaos die beſte Gelegenheit zum Streit und zur Ausführung der Lehre von der Unerkennbarkeit (ἀκαταληψία) der Dinge, zu einem Streit, in welchem die Akademiker immer den ſchärferen Gedanken für ſich behielten, indem die Stoiker das Recht der Sinnesanſchauung nur vorausſetzen aber nicht begründen konnten. Die Stoiker, beſonders Chryſippos, haben dieſe Lehre ſorgfältig weiter ausgebildet und dabei die ergreifende Anſchauung von den Anſchauungen der Einbildung in Dichtung, Traum und Wahnſinn, den Gegenſtand der erkennenden Anſchauung (τὸ φάνταστον) von dem φανταστικὸν der willkührlichen und dem φάντασμα

ἐναπομεμαγμένη, καὶ ἐναποτετυπωμένη, καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Sext. I. 7, 402.

Und Sextus (adv. math. VIII. 10.) ſagt von den Stoikern: wahr iſt ihnen das wirkliche, welches jemand zum Gegenſtand wird, falſch das nicht wirkliche, welches jemand zum Gegenſtand wird. ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενον τινί· καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενον τινί.

der unwillkührlichen Einbildungen gut unterſchieden *), alſo einigen pſychologiſchen Lehren weitere Ausbildung gegeben, aber der Grundgedanke der κατάληψις ſelbſt blieb doch ohne Schutz.

So erkannte Zenon in der Sinnesanſchauung die Grundlage aller Erkenntniß. Die Erkenntniß bildet ſich dann im Innern des Geiſtes aus, indem der Geiſt, ſo wie er die Erkenntniß empfängt, ſie mit Beifall (συγκατάθεσις) aufnimmt und dieſer vollſtändig begründet giebt das Wiſſen (ἐπιστήμη) **). Den herrſchenden Theil der Seele vergleicht er bei der Geburt einem unbeſchriebenen Blatt ***), auf welches leidentlich durch die Sinne erſt die Vorſtellungen aufgetragen und dann willkührlich denkend aufgenommen und ſprachlich ausgedrückt werden.

Wie Sextus ſagt: die Stoiker ſagen, die drei ſeien mit einander in Verbindung Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη), Meinung (δόξα) und die dieſen angrenzende κατάληψις. Wiſſenſchaft ſei eine ſichere, feſte, unveränderlich durch den Verſtand (ὑπὸ λόγου) beſtimmte κατάληψις; Meinung ſei ein ſchwächlicher und irriger Beifall (συγκατάθεσις); κατάληψις ſei zwiſchen beiden, der Beifall durch die φαντασία καταληπτική, welche wahrhaft ſei und frei von Irrthum. Wiſſenſchaft ſei nur des Weiſen, Meinung des Thoren, die κατάληψις beiden und das κριτήριον der Wahrheit †).

Dieſe wichtige Lehre von der Willkührlichkeit der Denkthätigkeiten iſt ihm dann vorzüglich von praktiſcher Bedeutung. Der Menſch ſoll ja vor allem, um zur Weisheit

---

*) Plut. phil. decr. IV. c. 12.

**) Gellius N. Attic. XIX. c. 12. Cicero acad. quaest. c. 11.

***) Plut. plac. phil. IV, 11.

†) adv. log. l. 1, 151.

zu gelangen, die Apathie erringen, indem er ſich von der Macht der Gemüthsbewegungen oder der unwillkührlichen Begierden frei macht. Die φαντασία bringt dem Menſchen nemlich die unwillkührlichen Begierden (ὁρμὰς) als πάθη, die von den vier Arten Traurigkeit, Furcht, Gelüſt und Vergnügen ſind *). Durch den Beifall aber, mit welchem wir dieſe Begierden anerkennen und beurtheilen, werden ſie willkührlich und hängen von dem Belieben des Menſchen ab. Wenn ein erſchreckender Donner, eine plötzliche Anzeige unbekannter Gefahr oder etwas ähnliches ſich ereignet, ſo wird auch das Gemüth des Weiſen ein wenig bewegt und erſchüttert werden, nicht aus Befürchtung irgend eines Uebels, ſondern nur in einer plötzlichen unbedachten Bewegung, welche das Gemüth ſtört. Dieſe Störung wird aber der Weiſe nicht anerkennen oder feſthalten **), ſondern er wird ſie ſogleich von ſich werfen und in dieſen Dingen nichts zu fürchtendes finden. So entſteht durch das Urtheil aus den Begierden für das Gute der Wille (βούλησις), gegen das Böſe die Vorſicht (εὐλάβεια) und bei Erreichung des Guten die Freude (χάρα) als die drei den Gemüthsbewegungen entgegengeſetzten Eigenſchaften des frei ſelbſtthätigen Geiſtes, welche ſie εὐπαθείας nannten ***).

Nach den Angaben des Diokles von Magneſia bei Diogenes L. †) ſcheint Chryſippos die Lehre von der φαντασία καταληπτικὴ weſentlich und ins unbeſtimmte verändert zu haben. Hier iſt nemlich φαντασία

*) Diog. l. l. 110. παθῶν εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.

**) οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοξάζει.

***) Diog. l. l. 115.

†) l. l. 49 seq.

nicht mehr nur Anschauung, sondern im allgemeinen unsere „Vorstellung“ *). Die Vorstellungen, sagt er, sind theils sinnliche (*αἰσθητικαί*), theils nicht sinnliche, und die letzteren sind die durch den Verstand, wie die vom unkörperlichen und dem andern vom Verstande ergriffenen **), welche Gedanken (*ἔννοιαι*) genannt werden. Ja selbst die Arten der *κατάληψις* werden so unbestimmt aufgeführt, daß auch hier nicht nur Erkenntnisse sondern bloße Vorstellungsarten vorkommen. Er sagt, die *κατάληψις* entsteht theils durch die Empfindung (*αἰσθήσει*) wie die vom weißen und schwarzen, rauhen und glatten, theils durch den Verstand (*λόγῳ*) bei dem durch Beweis einzusehenden (*τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων*), z. B. daß Götter seien und Vorsehung üben. Auf dies letztere bezieht er dann eine Uebersicht der *νοούμενα*, wo neben dem durch Anschauung bestimmten viele Vorstellungsarten der Einbildungskraft genannt werden. Ueberhaupt scheint Chrysippos durch die Menge der Erklärungen und Eintheilungen an Tiefe und Schärfe des Gedankens verloren zu haben. So nimmt er ferner als *κριτήριον τῆς ἀληθείας* die *φαντασία καταληπτική*, aber diese besteht ihm wie dem Epikuros theils aus dem Sinne, theils aus den Voraussetzungen (*πρόληψις*), welche er erklärt als ursprüngliche Vorstellungen des allgemeinen ***). Und welches nun diese ursprünglichen Begriffe seien und wie sie zur Erkenntniß führen, wird nicht klar, vielleicht aus Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung.

Nur

*) Sext. Emp. adv. math. VII. 244.

**) Diog. L. l. l. 51. *οὐκ αἰσθητικαὶ δέ, αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων.*

***) l. l. 54. *ἔστι δὲ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.*

Nur beiſpielsweis werden die unveränderlichen Vorſtellungen des Guten und Gerechten *), gelegentlich der Glaube an die Götter als πρόληψις genannt **). Für den Urſprung der πρόληψις wird aber nur, wie bei der ἐπαγωγὴ des Ariſtoteles, angegeben, durch das Zuſammenfallen vieler gleicher Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) in der Erinnerung entſtehe die Erfahrung (ἐμπειρία) und in dieſer erhielten wir die πρόληψις als ἔννοια φυσικὴ ***). Darin wäre jedoch gar nichts urſprüngliches beſtimmt, es müßte vielmehr die Sache eigentlich da erhellen, wo in der Lehre von den Schlüſſen von Behauptungen die Rede iſt, welche keines Beweiſes bedürfen, denn ſo eben waren ſie doch auf den Beweis verwieſen. Allein in der von Diogenes Laertes angegebenen Lehre des Chryſippos von dem ohne Beweis einzuſehenden ſind nur hypothetiſche Schlußformen und keine wirklichen Behauptungen in den Vorausſetzungen genannt. Von dieſer Seite bleibt die ſtoiſche Lehre bei aller ihrer Weitſchweifigkeit unzulänglich.

§. 93.

Dieſe Lehre von der Erkenntniß war den Stoikern nur ein Theil der Dialektik, welche wenigſtens ſeit Chryſippos in weit größerem Umfang in Verbindung von Denklehre und Sprachlehre ausgeführt wurde. Poſeidonios nannte die Dialektik die Lehre vom Wahren, Falſchen und dem, was keines von beiden †), und Chryſippos verband in ihr die drei Lehren von dem Bezeichneten, dem

*) Cicero acad. quaest. II. c. 8.

**) Sext. Emp. adv. math. l. 9, 61.

***) Plut. placit. Phil. l. 4, c. 11.

†) Diog. L. l. l. 62.

Zeichen und dem Gegenstand *). In dieser Weise entstand hier jene Darstellung der Logik, von der uns Diogenes Laertes eine vielleicht geistlos entworfene Uebersicht erhalten hat. Wir sehen, wie die stoische Schule sich vorzüglich genauer mit der Grammatik zu beschäftigen anfing (die ersten alexandrinischen Grammatiker sind ja Stoiker), daß diese Lehre, verglichen vorzüglich mit Philon und Diodoros den Megarikern, wohl von megarischem Ursprung ist, und daß ihre Ausbildner den Aristoteles wohl wenig kannten.

Von den dreien, dem Bezeichneten, dem Zeichen und dem Gegenstand seien zwei das Zeichen, nemlich das Wort (φωνὴ) und der Gegenstand körperlich, das Bezeichnete aber der Gedanke, welchen wir mit dem Verstande (διανοίᾳ) aufnehmen, allein das unkörperliche. Dieses Bezeichnete allein sei wahr oder falsch. Hier wird also unter Zeichen das Wort zum Gedanken verstanden, und dem gemäß die Lehre mit der Lehre von den Wörtern angefangen. Anderwärts werden aber die Zeichen in Erinnerungszeichen (σημεῖον ὑπομνηστικὸν) und Erkennungszeichen (σημεῖον ἐνδεικτικὸν) wie der Rauch vom Feuer, eingetheilt und die Lehre von den letztern wird dann die ganze Lehre von den Urtheilen und Schlüssen, indem das Erkennungszeichen der Vordersatz im hypothetischen Urtheil, das Bezeichnete der Nachsatz desselben sein soll **).

Die Darstellung der Logik fängt nun von den grammatischen Grundbegriffen an. Nach den Arten der Wör-

*) Sext. Emp. adv. math. VIII. 11. 12. τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον.

**) Sext. Emp. Pyrrh. hypot. l. 2, 97 seq. adv. math. l. 8, 245 seq.

ter wird erklärt: die Erklärung (ὅρος) als λόγος κατὰ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος, die Beſchreibung (ὑπογραφή), das Bild (ἔννοημα), der Geſchlechtsbegriff (γένος), der Artbegriff (εἶδος), τὸ γενικώτατον ein Geſchlechtsbegriff, der keinen höheren über ſich hat, wie z. B. ein Ding (τὸ ὄν) und τὸ εἰδικώτατον die Artvorſtellung, die keine Art unter ſich hat, wie Sokrates (womit ſehr unbeſtimmt auf das Einzelweſen gewieſen iſt). Dann die Eintheilung des Geſchlechtsbegriffes (διαίρεσις), ἡ ἀντιδιαίρεσις die Eintheilung nur durch einen Artbegriff und ſein Gegentheil, die Untereintheilung (ὑποδιαίρεσις) und die Partition (μερισμὸς), z. B. die Güter betreffen theils die Seele, theils den Körper.

Nachher werden Arten der Urtheile aufgeführt, aber faſt nur nach den einfachſten grammatiſchen Formen des Satzes, großentheils gemäß den Beugungen des Zeitwortes.

Eine Ausſage ſei das nach einer gedachten Vorſtellung beſtehende *). Die Ausſagen ſeien theils unvollſtändige (ἐλλιπῆ), welche das Subject nicht nennen, wie γράφει, bei denen man noch fragt: Wer?, theils vollſtändige (αὐτοτελῆ), welche das Subject angeben, wie γράφει Σωκράτης. In den unvollſtändigen werden nur Prädicate (κατηγορήματα) ausgeſprochen, in den vollſtändigen Sätze (ἀξιώματα), Schlüſſe (συλλογισμοί), Fragen (ἐρωτήματα) und Infinitive (πτώσματα), wie z. B. εἰπεῖν, welche keine Antwort zulaſſen.

Die Sätze alſo ſind entweder wahr oder falſch, indem ſie bejahen und verneinen. Dabei werden noch einige grammatiſche Unterſcheidungen gemacht und dann die Sätze

*) l. l. 63. φασὶ δὲ τὸ λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον.

eingetheilt in einfache (ἁπλᾶ) und nicht einfache (οὐχ' ἁπλᾶ). Einfach sind die, welche kein vergleichendes Verbindungswort enthalten, und nicht aus Sätzen bestehen (τὰ συνεστῶτα ἐξ ἀξιώματος μὴ διαφορουμένου, ἢ ἐξ ἀξιωμάτων), wie z. B. Tag ist; nicht einfach sind hingegen solche, die eine Vergleichung enthalten oder aus Sätzen bestehen, z. B. wenn es Tag ist oder: wenn es Tag ist, ist Licht.

Als Arten des einfachen Satzes werden nun angegeben: der verneinende (ἀποφατικὸν), „nicht ist Tag", der doppeltverneinende (ὑπεραποφατικὸν), welcher wieder bejaht, wie „nicht nicht ist Tag", das ἀρνητικὸν, in welchem das Subject verneint, wie „niemand geht"; das στερητικὸν, in welchem das Prädikat verneint, wie „unmenschenfreundlich ist dieser"; ferner κατηγορικὸν, welches den Nominativ mit einem Zeitwort verbindet, wie „Dion geht"; τὸ καταγορευτικὸν mit einem pronomen demonstrativum, wie „dieser geht"; τὸ ἀόριστον mit einem pronomen relativum, wie „jemand geht", „jener wird bewegt."

Das nicht einfache ἀξίωμα heißt συνημμένον, wenn die Sätze mit wenn (εἰ) verbunden werden, wie „wenn es Tag ist, ist es hell"; es heißt παρασυνημμένον, wenn sie mit da (ἐπεί) verbunden werden; es heißt συμπεπλεγμένον, wenn sie mit einer verbindenden Conjunction zusammengesetzt werden, wie „es ist Tag und es ist hell"; es heißt διεζευγμένον, wenn die Verbindung mit entweder oder gemacht wird, wie „entweder ist es Tag oder Nacht", wodurch eines von beiden für falsch erklärt wird; es heißt αἰτιῶδες (Causalsatz), wenn die Verbindung durch weil (διότι) gegeben wird, es heißt διασαφοῦν τὸ μᾶλλον, wenn es mit mehr (μᾶλλον), διασ. τὸ ἧττον, wenn es mit weniger (ἧττον) verbindet.

Hier sind die quantitativen Unterschiede des allgemeinen, besondern und einzelnen gar nicht beachtet, und keine abgesonderten Prädicatbegriffe gebraucht. Dies erinnert an des Antisthenes und Stilpon Verwerfung der allgemeinen Begriffe und die Behauptung, daß nur eines von einem richtig ausgesagt werden könne. Und daher bleiben hier die Angaben höchst unvollkommen, wie Wahrheit und Falschheit zweier so verbundener Sätze von einander abhängen.

So steht hier gleich die erste unbeholfene Regel, wenn von zwei Sätzen der eine die Verneinung des andern ist, so sind sie nach Wahrheit und Falschheit einander entgegengesetzt. Denn dabei ist der Unterschied des allgemeinen und besondern nicht bedacht.

Die folgenden Regeln erinnern genau an Philon und Diodoros. Es heißt richtig: ein συνημμένον ist wahr, wenn das Gegentheil des Nachsatzes (τοῦ λήγοντος) dem Vordersatz (τῷ ἡγουμένῳ) widerstreitet.

Die zweite ist wie bei Diodoros unsicher, das συνημμένον sei falsch, wenn das Gegentheil des Nachsatzes dem Vordersatz nicht widerstreite, indem hier nur allgemeine hypothetische Urtheile zugelassen werden. Die folgenden sind nach der Bedeutung der Conjunctionen ἐπεί und διότι richtig, allein die ganze Lehre kommt nicht weiter als bei jenen, da auch hier nicht die Form der Consequenz selbst zur Regel gemacht ist.

Das hypothetische Urtheil ist wahr, wenn sein Nachsatz die Folge des Vordersatzes ist, ganz abgesehen davon, ob Nachsatz und Vordersatz für sich wahr sind oder nicht. Die megarischen Lehrer vergleichen hingegen nur die Wahrheit und Falschheit von Vordersatz und Nachsatz mit einander, und so nehmen es die Stoiker wieder auf. Damit ist aber die ganze Geltung der hypothetischen Urtheile auf-

gehoben, und Sextus Empiricus der adversus Logicos so wiederholt und ausführlich diese stoischen Lehren bestreitet, hat leichtes Spiel mit ihnen. Denn wenn ich, um das Urtheil richtig zu finden, erst voraus wissen muß, ob sein Nachsatz wahr oder falsch sei, so sagt das hypothetische Urtheil gar nichts neues, und deswegen ist auch kein Schluß aus demselben möglich, denn anstatt aus den Prämissen: Wenn a ist, so ist b; und a ist, den Schlußsatz: b ist, ableiten zu können, muß ich voraus wissen, ob b sei oder nicht, ehe ich den Obersatz behaupten kann.

Bei der Vernachlässigung des Unterschiedes der allgemeinen, besondern und einzelnen Urtheile, wobei alle als einzelne behandelt werden, fällt die ganze aristotelische Lehre von den Schlüssen weg, und es können nur die hypothetischen Formen beachtet werden. Davon giebt Diogenes Laertes auf den Namen des Krinis eine höchst unbeholfene Darstellung. Hier wird unter λόγος, welches zuvor das Wort in der Sprache bedeutet, der Schluß verstanden, welcher aus drei Sätzen λήμμα (Obersatz), πρόσληψις (Untersatz), ἐπιφορὰ (Schlußsatz) besteht. Wenn es Tag ist, ist es hell ist λήμμα, nun ist Tag — πρόσληψις, also ist es hell — ἐπιφορά. Der folgende Theil der Compilation bei Diogenes ist aber so ungenügend, daß man nicht sieht, ob Diogenes oder Krinis den Fehler macht. Doch sind zuletzt richtig die fünf Grundformen der hypothetischen Schlüsse nach Chrysippos angegeben, auf welche dieser alle Schlüsse zurückführen wollte, und die er λόγους ἀναποδείκτους oder Schlüsse nannte, die keines Beweises bedürfen. Diese fünf Formen sind nemlich:

1) Wenn a ist, so ist b; a ist, also b ist.

2) Wenn a ist, so ist b; b ist nicht, also a ist nicht.

3) Es iſt falſch, daß ſowohl a als b ſei; nun iſt a, alſo iſt b nicht.
4) Entweder iſt a oder b; nun iſt a, alſo iſt b nicht.
5) Entweder iſt a oder b; nun iſt a nicht, alſo iſt b.

Vieles davon hat Sextus genauer beſprochen, aber es zeigt ſich nichts beſſeres.

Hiermit hat nun Chryſippos allerdings einen Theil der Lehre von den Schlüſſen beſprochen, welcher bei Ariſtoteles fehlt, aber ſeine armſelige Ausſtattung der Schlüſſe nur mit ſingulären Urtheilen gab ihm eine ſo unbeholfene Logik, daß man daraus leicht erkennt, wie ihn die Akademiker damit in Rückſicht der Löſung der Trugſchlüſſe zum beſten haben konnten, und wie er ſich mit den Trugſchlüſſen, die ihm ſo viel Mühe machten *), nicht zurecht finden konnte. Was Ariſtoteles über die Auflöſung der Trugſchlüſſe ſchon gegeben hatte, iſt hier gar nicht beachtet.

Vergleichen wir die Angaben des Sextus Empiricus advers. Log. II. §. 245 seq. bei dem Streit gegen die Zeichenlehre der Stoiker und dabei die Erklärung: Zeichen iſt der Vorderſatz eines richtigen hypothetiſchen Urtheils, welches den Nachſatz erkennen läßt **), (der nemlich ein ἄδηλον (unerkanntes) enthält, welches dadurch aufgedeckt wird), ſo ſcheint die ſtoiſche Logik ihre eigenthümliche Geſtaltung eigentlich dadurch erhalten zu haben, daß ſie dem Denken anſtatt der Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine, (wiewohl dieſe nach Geſchlecht und Art beſchrieben war und in Erklärungen und Eintheilungen beſtändig angewendet worden), nur

*) Cicero acad. quaest. II. c. 28, 29. Diog. L. l. 7. 187.

**) σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Pyrrh. hypot. l. 2, 101, 104. ſteht dafür beſtimmter σημεῖον ἐνδεικτικόν.

die Bezeichnung, die Unterordnung des Bezeichneten unter das Zeichen und somit des bedingten unter das bedingende zu Grunde legten, und daher alle Schlüsse für hypothetische erklären mußten. Wie die Stoiker aber eigentlich zu dieser Nichtbeachtung des Allgemeinen gekommen sind, scheint nicht mehr zu erhellen aus Mangel an Nachrichten, wenn sie nicht gar die ganze Ansicht nur von den Megarikern und Kynikern herüber genommen haben, ohne sie einer eignen Untersuchung zu unterwerfen. Ich finde überhaupt darüber nur den einen bestimmten Ausspruch bei Stobaios: Zenon sagt, die ἐννοήματα seien weder etwas noch von bestimmter Beschaffenheit, nur wie Gestalten und, wie man sagen könnte, Einbildungen der Seele, diese hätten die Alten Ideen genannt. — Dieses, sagen die stoischen Philosophen, sei nichts wirkliches *). Hätte aber in dieser Stelle ἐννόημα, gemäß der Definition, die Diogenes giebt, nur die Bedeutung von Bild (Vorstellung einzelner Gegenstände in Gedanken), so wäre auch damit gar nichts gegen die Begriffe entschieden. Diese Schwäche der Dialektik zeigt sich oft bei Chrysippos in der Ausführung der Lehren; der weitläuftige Apparat von Definitionen und Eintheilungen bleibt oberflächlich und führt zu keiner Begründung. Er erklärt z. B. Schicksal sei die Ursache des stetigen Zusammenhanges der Begebenheiten **), und schließt dann: wenn es eine Veränderung ohne Ursach gäbe, so wäre nicht jeder Satz entweder wahr

*) Ecl. phys. I. p. 332. *Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποῖα ὡς ἄν εἴδη τινά, καὶ ὡς ἂν εἴποι τις φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι· — ταῦτα δὲ οἱ στωικοὶ φιλόσοφοι φασὶ ἀνυπάρκτους εἶναι.*

**) Diog. L. l. l. 149.

oder falſch, denn was keine wirkende Urſach hätte, wäre weder wahr noch falſch. Es iſt aber jeder Satz entweder wahr oder falſch, wenn dies alſo iſt, ſo geſchieht alles, was geſchieht, durch vorhergehende Urſachen *). Hier iſt die πρόσληψις, jeder Satz iſt entweder wahr oder falſch, ein Poſtulat ſeiner Logik, allein das λῆμμα wird nur durch ein einfaches ὕστερον πρότερον begründet. Wenn es nemlich ein Schickſal giebt, das heißt wenn alles nach allgemeinen Geſetzen aus vorhergehenden Urſachen erfolgt, dann wäre, was keine wirkende Urſach hätte, weder wahr noch falſch. Herrſcht aber der Zufall, ſo iſt ein jedes zufällig wahr oder falſch. Die ἐπιφορὰ iſt alſo als Beweisgrund des λῆμμα vorausgeſetzt.

Ariſtoteles hat die Grundſätze der reinen Logik in den Sätzen des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen dritten richtig anerkannt, und beſitzt darin die für analytiſche Urtheile beſtimmt anwendbaren Grundregeln. Dieſe ſtoiſche Logik hingegen kennt nur die Folgerung aus dem Satz des ausgeſchloſſenen dritten: jede Behauptung (ἀξιώμα) iſt entweder wahr oder falſch als logiſchen Grundſatz, und macht damit eine hypothetiſche Anforderung ſchlechthin der Behauptung oder Verwerfung, welche noch ein anderweites Princip ihrer Unterſcheidung bedarf und für ſich allein gar nicht angewendet werden kann, auch nicht im Gebiete der analytiſchen Urtheile. Vielmehr fordert die Anwendung dieſes Grundſatzes immer erſt, daß Vorausſetzungen gegeben ſeien, und ſo erſcheinen dem Chryſippos die

*) Cic. de fato c. 10. Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit. causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis.

ersten Regeln der hypothetischen Schlüsse als unerweisliche Grundsätze. Er erhält aber damit einen dialektischen Apparat, der ganz der Skepsis unterliegt, indem seine Theorie der hypothetischen Regel keinen Schluß aus dieser zuläßt und doch alle Schlüsse hypothetische sein sollen.

3. Physik und Religionsphilosophie.

§. 94.

Die Weltansicht haben Zenon und seine Schule ganz von Herakleitos entlehnt. Herakleitos Grundgedanke war der ewige Fluß aller Dinge, in welchem Einheit und Nothwendigkeit bestimmt ist durch Gott, welcher das Feuer ist und die Vernunft (λόγος) der Welt und das Gesetz der Welt. Gott allein bleibt, alles andere ist den Gesetzen der Umwandlung durch das Feuer unterworfen. Daher ist der Naturlauf göttlich, das Schicksal Vorsehung und des Menschen höchste Ausbildung die volle Ergebenheit in Gottes Willen. Ganz dieselbe Gedankenverbindung ist nun auch die Zenonische. Auch hier ist Gott Feuer und Weltvernunft (λόγος κοινὸς), auch hier wird die Umwandlung selbst auf die Untergötter bezogen in den Perioden der Weltverbrennung. Der Naturlauf wird als Werk der Vorsehung angesehen, Vorsehung ist ihm der herrschende theologische Gedanke; das Sittengesetz ist das göttliche Naturgesetz und fordert somit der eigenen Natur treu zu bleiben; die Seele ist frei durch das göttliche herrschende (ἡγεμονικὸν) in ihr und sterblich, denn der Tod ist Wiedervereinigung des göttlichen in uns mit der Einheit der Weltvernunft *).

*) Ich darf indessen bei der Ausführung dieser meiner Meinung, daß die stoische Weltansicht so ganz mit der des

Zenon selbſt wollte wohl nur wie die Kyniker ohne Kunſt den geſunden Menſchenverſtand und darum in der Phyſik nur das ſichtbare, er wollte nichts unkörperliches zulaſſen als das Leere außer der Welt und die Zeit für ſich, und wurde ſo auf die Lehre des Herakleitos als die neueſte joniſche Elementenlehre geführt, in welcher der Geiſt noch nicht als unkörperlich über die Materie erhoben iſt. Aber in der Ausführung leitet ihn die ausgebildetere Dialektik und Mathematik doch oft auf andere Beſtimmungen, und läßt eklektiſch beſonders von den Schülern andere Vorſtellungsarten mit aufnehmen. Der Widerſpruch zwiſchen der Nothwendigkeit der Feuereinheit und dem beſtändigen Fluß aller Dinge konnte nicht mehr überſehen werden, daher geht ihm des Herakleitos freiere dichteriſche Phantaſie von dem ohne ein bleibendes Subſtrat nur in Umwandlungen begriffenen Feuer verloren, er hat neben dem urthätigen in dem Feuer noch die ὕλη als bleibendes Subſtrat der Weſen.

Herakleitos zuſammenfalle und dieſe ohne alle Originalität wiederhole, nicht unbemerkt laſſen, daß wenn wir mit Schleiermacher des Herakleitos Anſicht ſo eng nur auf den Gegenlauf der Erſcheinungen im Fluß der Dinge beſchränken, die Ausführung der ſtoiſchen Lehre viel mehr eigenes behielte. Indeſſen ſehe ich nicht, wie man, vorzüglich gegen Sextos (adv. math. l. 7. 126 seq.), dem Herakleitos die ganze Lehre vom λόγος κοινὸς und der Begründung von Erkenntniß und Wahrheit durch dieſen abſprechen könne, ſo wie die Verbindung von Feuer und Luft in dem, was das Eine ſei, demgemäß, wie er bei Sextos (l. 7. 126. l. 8. 286.) dem περιέχον die Vernunft, den λόγος κοινὸς zuſpricht.

Unſicherer hingegen, geſtehe ich gern, iſt meine Behauptung, daß des Kleanthes Verbindung von πρόνοια mit dem λόγος κοινὸς auch ſchon dem Herakleitos gehöre.

In der Ausführung der stoischen Naturlehre zeigt sich die Fortbildung der ganzen griechischen Wissenschaft. Analog der aristotelischen Eintheilung der theoretischen Philosophie in die mathematische, physische und theologische (oder erste Philosophie) theilen die Stoiker die physischen Lehren in drei Theile, nemlich den mathematischen oder astronomischen, welcher die Lehre von den Gestirnen der Beobachtung gemäß enthält und den willkührlichen philosophischen Phantasien entzogen bleibt, zweitens die eigentliche Physik, welche der ersten Philosophie des Aristoteles entsprechend die metaphysischen Lehren enthält, und drittens den ätiologischen Theil, welchem die eigentliche Naturlehre, die ärztlichen Fragen nach dem Wesen der Seele, der Erzeugung, der Ursach der Naturerscheinungen gehören *).

In den mathematischen Theilen und denen der Naturbeobachtung zeugen die Namen des Poseidonios, des Seneca schon für ihren hellen Geist und ihre Kenntnisse. Auch schon die schlechte Compilation des Diogenes läßt erkennen, daß sie in Astronomie, Geographie, der Lehre vom Licht und vom Schall gediegene mathematische Ansichten hatten, denn der Schall wird richtig durch wellenförmige Schwingungen in der Luft erklärt, und die unverständlichere Angabe über die Bedingungen des Sehens weist doch auf die richtige Construction von Strahlenkegeln des Lichtes zwischen dem leuchtenden und dem Auge hin **).

In Rücksicht der metaphysischen Lehren, die uns hier nur näher angehen, können wir mit Betrachtung der Lehre von Gott anfangen. Diese hat Zenon einerseits einfach

*) Diog. L. l. l. 132. 133.

**) l. l. 157. 158.

lebendig auf eine populäre Weiſe gegeben, dann ſie aber auf eine höchſt unbeholfene Weiſe wieder mit dem alten Hylozoismus verbunden.

§. 95.

1) Für das erſte ſagt Zenon: das vernünftige (τὸ λογικὸν) iſt beſſer als das unvernünftige, nichts aber iſt beſſer als die Welt, alſo iſt die Welt vernünftig *). — Das, was den Keim des vernünftigen (σπέρμα λογικοῦ) hervortreibt, muß ſelbſt vernünftig ſein, die Welt aber treibt den Keim des vernünftigen hervor, ſie muß alſo vernünftig ſein **). Dieſe Welt aber ſtellt Zenon der Gottheit gleich; das Weſen Gottes iſt die ganze Welt und der Himmel ***). Daher lehren dann die Stoiker: Gott iſt ein unſterblich lebendiges Weſen, vernünftig, vollkommen in Seligkeit, von allem böſen frei, der Beherrſcher der Welt und alles deſſen, was in ihr iſt. Er hat nicht Menſchengeſtalt, er iſt aber Werkmeiſter des Ganzen und gleichſam der Vater des All, allgemein und in ſeinen Theilen Alles durchdringend. So wird er mit vielen Namen genannt nach ſeinen verſchiedenen Kräften. Die Griechen nennen ihn *Δία*, weil durch ihn alles beſteht; *Ζῆνα*, den Urheber alles Lebens; *Ἀθηνᾶν*, weil durch den Aether; *Ἥραν*, weil durch die Luft; *Ἥφαιστον*, weil durch das künſtleriſche Feuer; *Ποσειδῶνα*, weil durch das Waſſer; *Δήμητραν*, weil durch die Erde ſeine Herrſchaft ausgebreitet iſt.

---

*) Sext. Emp. adv. math. IX, 104. Cicero de nat. d. II. c. 8. Diog. L. l. l. 143.

**) Sext. l. l. 101.

***) Diog. L. l. 7, 148. *οὐσίαν δὲ θεοῦ, Ζήνων μέν φησι, τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.*

Nach der Weiſe dieſes letzteren nahmen die Stoiker die allegoriſche Deutung des Volksglaubens, welche ſchon frühere, wie Anaxagoras und andere verſucht hatten, genauer auf und beſtimmter mit der Abſicht, ihre philoſophiſchen Lehren dem Volksglauben zu befreunden. Kleanthes führte dies vorzüglich weiter aus. So blieben ſie auch bei den herkömmlichen Vorſtellungsarten, indem ſie von Dämonen mit menſchlichen Gefühlen, die über die Menſchen wachen und von Heroen, den fortlebenden Seelen guter Menſchen redeten *), und beſonders in der Vertheidigung der Mantik durch ihre Lehre vom Geſetz der Natur, gegen welche nur Panaitios geſprochen zu haben ſcheint **), welche aber Poſeidonios wieder ächt gläubig vertheidigte ***).

Mit dieſer geiſtigen Anſicht von der Gottheit ſteht in der ſtoiſchen Lehre zunächſt in Verbindung die von Heraklitos unmittelbar herüber genommene Lehre vom λόγος κοινὸς, der Weltvernunft als dem Geſetz der Natur, dem Schickſal und der Vorſehung. Eins iſt Gott, Vernunft, Schickſal und Zeus †). Natur hält die Welt zuſammen, läßt alles wachſen an der Erde, ſie iſt die durch ſich ſelbſt bewegte Kraft (ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη), nach den σπερματικοῖς λόγοις wirkend und zuſammenhaltend, getrieben wird ſie aber von dem nützlichen und den Lebensreizen (καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς), wie wir es bei den Werken der Menſchen ſehen. So geſchieht alſo

*) Diog. L. l. l. 151.

**) l. l. 149.

***) Cic. de divin. I. c. 30. II. c. 15.

†) l. l. 135. ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. 148. 149. Cicero de nat. d. II. c. 22.

alles nach Nothwendigkeit, aber zugleich nach Zweckgeſetzen. Das Geſetz der Natur iſt das göttliche, es gebietet das rechte und verbietet das entgegengeſetzte. Die Seele der Welt kann daher mit Recht Weisheit und Vorſehung genannt werden, ſie ſtrebt darnach, daß die Welt für ihre Fortdauer im geſchickteſten Zuſtande ſei, daß ſie nichts bedürfe, vor allem aber, daß ſie von der höchſten Schönheit ſei *). So führte Chryſippos dann weiter aus, wie Gott alles nach dem Geſetz der Gerechtigkeit leite, wie das Leben vernünftiger Weſen und ihre Geſelligkeit der Zweck der Welt ſei. Daſſelbe ſingt dann auch die Hymne des Kleanthes:

Höchſter der Götter, vielnamiger, du Allherrſcher auf ewig,
Zeus, du Lenker der Welt, deß' Geſetz allen Weſen gebietet;
Sei mir gegrüßt! Wir alle, die Menſchen dürfen dich grüßen.
Sind wir doch deines Geſchlechts und der bildenden Sprache Vermögen
Ward uns allein vor allem, was lebt und kreucht auf der Erde.
Alſo will ich dich preiſen und ewig dich, Herrſcher, beſingen.
Dir nur gehorchen die weiten, die Erde umkreiſenden Himmel,
Folgend wie du ſie lenkſt, deiner Führung willig ſich fügend.
Du aber hältſt dir zu Dienſt in den unbezwinglichen Händen,

*) Cicero de nat. d. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria.

Plutarch. Stoic. repugn. p. 1035.

Cic. l. l. II. c. 22. Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus. Cic. de fin. III. c. 20.

Den zweischneidig flammend und ewig lebenden Blitzstrahl,
Vor dessen Schlag alle Wesen des weiten Erdrundes erbeben.
Du nur herrschest als allgemeine Vernunft *), die durch alles
Gehet, und einverleibt den größten und kleinsten erscheinet;
Die als Alles erfüllend der höchste König des Alls ist.
Weder geschieht ohne dich, du Göttlicher, etwas auf Erden,
Weder am himmlischen Pole der Götter, noch auch im Meere,
Außer was sinnenberaubt die Frevler Böses beginnen.
Aber du weißt auch da das wilde zu fügen in Ordnung,
Machst aus unförmlichem Form, und gesellest unfreundliches freundlich.
Also stimmest du alles in Eins, selbst das Böse zum Guten,
Daß durch die weite Natur ein ewig herrschend Gesetz sei.

2) In dieser Lehre ist also ein Grundgedanke die Unverbrüchlichkeit des Schicksals und die Ableugnung alles Zufalls im Gegensatz gegen die Lehren des Epikuros. Dadurch wurde hier Chrysippos genauer auf die Freiheit des Willens neben dieser Nothwendigkeit des Schicksals geführt. Er sprach für das Schicksal gegen Einwendungen, die gemacht wurden. Folgen wir dafür den Berichten des Cicero (de fato c. 12 seq.), Gellius (noct. att. VI. c. 2.) und Plutarchos (de stoicor. repugnant. p. 1048 seq.), so sehen wir ihn zuerst gut antworten gegen die von ihm Trugschluß der faulen Vernunft (ἀργὸς λόγος) genannte Einwendung, alle vernünftige Thätigkeit der Menschen sei ja vergeblich, wenn das Schicksal einmal entschieden habe. Er erwiderte: nicht die abgerissene Begebenheit allein, sondern der ganze Verlauf der Begebenheiten ist vorherbestimmt. Sagt jemand: ob du den Arzt herbeirufst oder nicht, du wirst genesen, so ist dies verfänglich, denn es ist eben sowohl Schicksal, daß du

*) λόγος κοινός.

du den Arzt rufst, als daß du genesest *). Er unterscheidet richtig die gesetzliche Nothwendigkeit von der blinden.

In Rücksicht der Freiheit des Willens will er geltend machen, daß der Mensch nur durch eigne Schuld unrecht thue, und weist dafür hin auf die von uns sogenannte psychologische Freiheit, nemlich darauf, daß die Begierden den menschlichen Willen wohl anregen, aber ihn nicht bestimmen, das πάθος ist von der Natur bestimmt, die συγκατάθεσις aber frei, unser eignes Werk. Er unterscheidet dafür causa adiuvans et proxima, welche die That nur einleitet, von der causa principalis et perfecta, welche die That ausführt. Die erstere schreibt er dem Schicksal zu, die andere dem freien Willen, so handelt der gute Mensch mit Nothwendigkeit gut, der böse bös. Es bleibt dabei aber freilich die höhere Einwendung, daß ja das Gutsein und Bösesein selbst Erfolg des Schicksals ist, unbeseitigt, wie dies ein sonst unbekannter Philopator (vielleicht soll es Antipater sein) ihm später einwendete **). Aber in diesem schwankenden der Beurtheilung muß religionsphilosophisch diese Lehre immer bleiben, so lange die Ueberordnung der ewigen Wahrheit über die ganze Naturnothwendigkeit nicht erkannt wird. Spätere Stoiker scheinen nach Alexander von Aphrodisias (de fato) diese Sache noch verwickelter besprochen zu haben, ohne mehr zu gewinnen. Alexander selbst behandelt die Lehre nach peripatetischen Voraussetzungen. Er beschränkt die strenge Nothwendigkeit in Rücksicht der zweckmäßigen Natur-

*) Sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, convalesces, captiosum: tam enim est fatale medicum adhibere, quam convalescere.

**) Nemesius de nat. hom. p. 291. 293.

wirkungen wie Aristoteles, indem er auch darauf hinweist, daß nach dieſen Zweckgeſetzen im Thier- und Pflanzenleben die Entwickelung nur in den meiſten Fällen, aber nicht ohne Ausnahme erfolge. Die Natur und die Vernunft (ratio) wirken beide nach Zwecken, aber die Vernunft hat das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln. Darin beſitzt ſie Willkühr und Freiheit. Willkühr iſt die Wirkſamkeit durch Vorſtellungen, beſtimmt durch Empfindungen und Begierden; willkührlich geſchieht, was durch unerzwungenen Beifall beſtimmt wird; frei, was mit einem Beifall nach Vernunft und Urtheil erfolgt *).

Für dieſe Freiheit des vernünftigen Willens ſpricht Alexander nun wohl zuerſt den reinen Ausdruck der Kantiſchen Antinomie der Freiheit aus. Es geſchieht allerdings nichts ohne Urſach und es giebt keinen Zufall, aber ungereimt iſt es auch in der Reihe der Urſachen einen unendlichen Fortgang anzunehmen, man muß auf letzte Urſachen kommen, die alles übrige bedingen, aber keine Bedingung vorausſetzen. Dies ſind freie Urſachen. Und was eine Urſache hat, braucht ja dieſe nicht immer außer ſich zu haben, ſondern ſie kann in ihm ſelbſt liegen. So iſt der Menſch in ſeinem vernünftigen Willen dem Schickſal entzogen, die freie letzte Urſache ſeiner Handlungen.

Aber auch mit dieſem Spruch iſt die Schwierigkeit nicht gehoben, da die Erhebung des Ewigen über die Erſcheinung fehlt, und alſo die Lehre des Alexander wohl in die Antinomie hinein, aber nicht wieder herausführt. Dieſe erſten und ſelbſtſtändigen Urſachen kön-

*) Sponte enim fit, quod fit approbatione non extorta; libere vero, quod ex approbatione secuta rationem et iudicium.

nen ja doch in Raum und Zeit nirgend nachgewieſen werden.

3) Die gewandtere Rede bringt auch die Betrachtungen über das Daſein Gottes näher auf die beſtimmte dialektiſche Form des Beweiſes. Kleanthes iſt wohl der erſte, dem der von Kant ſogenannte ontologiſche Beweis für Gottes Daſein in ſeiner natürlichſten Geſtalt zugeſchrieben wird, und Chryſippos wiederholt faſt daſſelbe. Sextos läßt den Kleanthes ſagen: „wenn eine Natur beſſer iſt als die andere, ſo giebt es eine beſte Natur; iſt eine Seele beſſer als die andere, ſo giebt es eine beſte Seele, iſt ein Lebendiges beſſer als das andere, ſo giebt es ein beſtes Lebendiges, denn ins unendliche kann dies nicht verlaufen, weder Natur noch Seele noch Lebendiges kann ins unendliche zum Beſſeren vermehrt werden. — Nun iſt der Menſch kein vollkommenes lebendiges Weſen, ſondern unvollkommen und ſehr fern vom vollkommenen, das vollkommene und beſte iſt alſo beſſer als der Menſch, erfüllt mit allen Tugenden und frei von allem Böſen. Aber dieſes iſt nicht von Gott verſchieden. Alſo Gott iſt *).“

Nach der Kantiſchen Nachweiſung macht der ontologiſche Beweis für Gottes Daſein den Hauptfehler, daß er auf den Begriff von Gott als dem allervollkommenſten Weſen hinweiſt und dann deſſen Wirklichkeit nur vorausſetzt, da doch kein Begriff das Daſein ſeines Gegenſtandes beſtimmen kann. Dieſem Fehler geht aber bei der natürlichſten Betrachtung eine ganz richtige Vergleichung vorher, mit der Kleanthes ſowohl als Anſelmus zunächſt umgehen. Giebt es Stufen des Beſſeren, ſo giebt es auch ein Beſtes, denn die Stufen

*) adv. math. IX. 88.

können nicht ins unendliche fortgehen. Aber dieses nothwendig vorauszusetzende wirklich beste darf nicht mit dem möglichst besten, nicht mit dem Ideal des absolut vollkommenen verwechselt werden. Zum Beispiel, an der Erde ist der Art nach der Mensch das wirklich beste, aber dieses wirklich beste ist doch noch ein höchst unvollkommenes. Diese Verwechselung macht Kleanthes ganz einfach, er fordert das wirklich beste und nimmt dies gleich für das absolut vollkommene.

Die Darstellung, welche Cicero *) von Chrysippos Beweis giebt, scheint mir nur eine rhetorische Abänderung von dem, was Kleanthes sagte. Dieser ordnete dem besseren besseres über, Chrysippos dagegen sagt: „die Schönheit und Ordnung des Weltbaues ist höher und größer als alles, was Menschen hervorbringen können, also giebt es eine höhere und vollkommenere Ursach in der Natur als die menschliche. Diese ist Gott.“ Tennemann nannte dies kosmologischen Beweis, es ist aber auch nur Steigerung zum höchst vollkommenen Wesen, also eine unbestimmtere populare Betrachtung derselben Art, wie die genauere des Kleanthes. Es wird hier nicht von der Zufälligkeit des Daseins auf nothwendige Ursach des Ganzen geschlossen, wie im kosmologischen Beweis geschieht, sondern, mit Kant zu reden, eigentlich nur das physikotheologische Argument angewendet.

4) Chrysippos hat endlich auch die höchste religionsphilosophische Frage besprochen, wie das Böse neben dem Guten in der vollkommenen Welt sein könne. Aber hier bleibt er bei einer sehr ungenauen popularen Rede. Das Gute, meint er, könne nicht ohne Gegen-

*) de nat. d. II. c. 6.

ſatz des Böſen beſtehen; was wäre Gerechtigkeit ohne den Gegenſatz des Unrechts, was Wahrhaftigkeit, wenn es keine Lüge gäbe u. ſ. w. Es war nicht der Zweck der Natur, Menſchen krank werden zu laſſen, aber die Krankheit iſt eine unvermeidliche Folge des menſchlichen Daſeins. Das Böſe ſei zwar an ſich zu mißbilligen, aber da es nach dem allgemeinen Geſetz der Natur zu Stande komme, ſo ſei es in anderer Weiſe doch für das Ganze nützlich. Ja er meint gar, wie in der beſten menſchlichen Haushaltung, ſo mißlinge vieles auch der Natur. Dieſe Betrachtung bleibt alſo ganz unbeholfen und inconſequent, da in ihr das ſtoiſch ſo hoch gehaltene alleinige Gut in der Tugend nicht einmal vom untergeordneten nützlichen, das ſittlich Böſe nicht vom untergeordneten Uebel unterſchieden wird. Indeſſen müſſen wir für den Chryſippos daran erinnern, daß die Theodicee des Leibnitz in ihrem Böſen als conditio sine qua non des Guten eigentlich auch nur für eine Natur und nicht für Gottes Allmacht verhandelt.

§. 96.

Dieſe ganze ſtoiſche lebendige Lehre von Gott und der Welt iſt aber durch und durch mit dem herakleitiſchen Materialismus verwebt, wie es ſcheint, in einer inconſequent eklektiſchen Weiſe.

Was hier die Grundbegriffe betrifft, ſo läßt Diogenes Laertes die Stoiker die Welt (κόσμος) dreifach nehmen, erſtens als Gott ſelbſt (τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν), deſſen eigene Eigenſchaft aus der aller Dinge beſteht, der unſterblich und unerzeugt der Ordner iſt der ganzen Pracht des Weltgebäudes und in gewiſſen Zeiträumen alles Weſen in ſich aufnimmt und wieder aus ſich erzeugt; zweitens als den

Weltbau der Geſtirne mit der Erde; und drittens dieſes beides zuſammen *).

Als Anfänge (ἀρχαί) hätten ſie zwei vorausgeſetzt, einen thätigen (τὸ ποιοῦν) und einen leidenden (τὸ πάσχον). Der leidende ſei die qualitätloſe Subſtanz, die Maſſe (εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην), das thätige aber die Vernunft in dieſer, Gott (τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν).

Dann unterſcheiden ſie Anfänge und Elemente (στοιχεῖα). Die Anfänge ſind unerzeugt und unvergänglich, die Elemente werden in der Verbrennung zerſtört. Aber auch die Anfänge ſind Körper, doch ohne Geſtaltung, die Elemente aber ſind geſtaltet (ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους· τὰ δὲ μεμορφῶσθαι **), und dieſe vier ſeien zuſammen (ὁμοῦ) die qualitätloſe Subſtanz ***).

Gott aber iſt Einer, er war im Anfang in ſich ſelbſt (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα), ſagten Zenon und Chryſippos, und verwandelte alle Subſtanz durch die Luft in das feuchte. Und wie im Samen der Keim enthalten iſt, ſo gab er, er ſelbſt die erzeugende Vernunft der Welt (σπερματικὸς λόγος τοῦ κόσμου), dieſe in das feuchte, und machte dadurch die Maſſe fähig zu der Reihenfolge der Erzeugungen. Darauf erzeugte er zuerſt die vier Elemente Feuer, Waſſer, Luft, Erde †).

Dieſe erzeugende Kraft iſt die Natur ††), und dieſe

*) l. l. 137. Aehnlich Stob. ecl. phys. I. p. 444.

**) l. l. 134.

***) eod. 137.

†) l. l. 136.

††) l. l. 148.

ein künſtleriſches Feuer auf dem Wege der Erzeugung vorſchreitend, ein feuerähnlicher kunſtreicher Hauch (πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές) *).

Die ſtoiſche Kosmogonie hat nun aus dieſen Anfängen nichts eignes, wir bleiben bei dem alten joniſchen und nahe bei Ariſtoteles. Das dichtere hat ſich niedergeſchlagen zur kugelförmigen Erde in der Mitte, das feinere blieb in der Höhe. Das höchſte iſt das feinſte Feuer, Aether genannt, von welchem Chryſippos lehrt, daß es Gott ſei, aus dieſem beſteht der höchſte Himmel der Fixſterne und der der Planeten, mit der Bewegung im Kreiſe, darunter das Ruhende, erſtens die Luft, unter dieſer das Waſſer, welches die Unterlage und Mitte des All die Erde kugelförmig umgiebt **). Eigenthümlich ſcheint hier die Lehre von den Principien gegen die von den Elementen zu ſtehen, indem die Phantaſien des Anaximandros von dem qualitätloſen alle Qualitäten in ſich enthaltenden ἄπειρον in der Lehre von den Elementen mit der Phantaſie des Heraklei-tos von Gott der Allvernunft im Feuer verbunden werden. Zuerſt werden das thätige Princip in Gott und das leidende in der ὕλη einander entgegengeſetzt, ſo daß Gott erſt durch die λόγους σπερματικοῦς die Qualitäten der Elemente in die ὕλη hinein bildete. Nachher aber iſt inconſequent Gott ſelbſt das reine Feuer, dieſes aber mit in der ὕλη und aus ihr ausſcheidbar, wodurch der erſte Gegenſatz wieder verloren geht ***).

---

*) l. l. 156.

**) l. l. 137. 155.

***) Mit den phyſiſchen Grundbegriffen iſt hier, wenigſtens nach den zerſtreuten Berichten des Diogenes, wenig anzufangen. Schon Zenon und Chryſippos ſollen

§. 97.

Die ſtoiſche Lehre von der Seele hat dieſelben zwei Eingänge, wie die Lehre von der Gottheit. Eine reiner pſychiſche Anſicht liegt der Ethik und Logik zu Grunde, ein hylozoiſtiſcher Materialismus verbindet ſich aber damit und wirkt hier noch nachtheiliger als in der Gotteslehre.

Vorzüglich wird angegeben, die Menſchenſeele beſtehe aus acht Theilen, nemlich den fünf Sinnen, der Zeugungskraft oder den λόγοις σπερματικοῖς in uns, dem Vermögen der Sprache (τὸ φωνητικὸν) und dem vernünftigen Theil (τὸ λογιστικὸν), welcher auch der herrſchende (τὸ ἡγεμονικὸν) genannt wird. In dieſem letzteren werden nun alle Gedanken und alles Wollen ohne Unterſcheidung mit dem Verſtande verbunden gedacht und wir erhalten pſychiſch für die Lehre vom menſchlichen Geiſt keinen weitern Austrag als die obige Unterſcheidung von πάθος und συγκατάθεσις und für die Verbindung des φωνητικοῦ mit dem ἡγεμονικῷ die Unterſcheidung des Wortes (φωνὴ) als eines körperlichen von dem dem Verſtande (διάνοια) gehörenden λεκτὸν,

---

alle οὐσία für ὕλη erklärt haben (l. 7. 150.), und dann wird σῶμα erklärt als οὐσία πεπερασμένη, folglich Maſſe in einem begrenzten Raum (wie wir auch ſagen). Aber ὕλη war vorhin das leidende im Gegenſatz Gottes als des thätigen, und nun dagegen heißt es, alles thätige iſt σῶμα (πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. l. 7, 56.). Als ἀσώματον wird überhaupt bei den Stoikern nur der leere Raum außer der Welt und die Zeit (55, 56.) genannt, und dann in ganz anderer Beziehung τὸ λεκτὸν, die Bedeutung der Rede im Gegenſatz gegen den Gegenſtand derſelben und gegen die Worte, welche beide σῶμα ſein ſollen (Sextus adv. grammat. 28, 155. Seneca epist. 117.).

dem unkörperlichen Gedanken, wornach ſie den Verſtand nach Sextos *) in den λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς theilten, nemlich in den inneren denkenden und den ſprachlich ſich ausſprechenden. Sonſt iſt in ihrer Lehre von der Seele nur die alte hylozoiſtiſche vom πνεῦμα wiederholt. Hier heißt es: die Seele iſt ſinnlich wahrnehmbar (αἰσθητικὴ), der angeborne Hauch (τὸ πνεῦμα ἡμῖν συμφυὲς) oder nach Zenon der warme Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον). Die Seele iſt alſo ein Körper und vergänglich, obgleich ſie nach dem Tode fortdauert. Denn nur die Seele der Welt iſt unvergänglich, und von dieſer ſind alle andern Seelen der Lebendigen Theile. Kleanthes läßt die Seelen leben bis zur Weltverbrennung, Chryſippos nur die der Weiſen.

Die weitere materialiſtiſche Ausführung der Lehre von der Natur der Seele iſt dann eben ſo ſchlecht als die bei Epikuros. Das ἡγεμονικὸν iſt jenes πνεῦμα ἔνθερμον im Herzen oder im Kopfe, mit welchem durch einen Hauch die Sinnenwerkzeuge in Verbindung ſtehen, um die Empfindungen des Sehens, Hörens u. ſ. w. zu bewirken.

Eigentlich nemlich iſt dieſes Bild für das Weltganze ausgeführt. Gott iſt der Aether, das reine Feuer, und als ſolches das ἡγεμονικὸν, in der ganzen Welt nach Zenon, in der Sonne nach Kleanthes, im höchſten Himmel nach Chryſippos. Dieſes durchdringt von dort aus alles geſtaltete, alles Lebendige, ja dem Vermögen nach (καθ' ἕξιν) die Erde. Und nach eben dieſem Bilde waltet dann auch das ἡγεμονικὸν als reines Feuer im Leben des Menſchen.

---

*) Pyrrh. hyp. l. 1, 65.

§. 98.

Den Stoikern eigenthümlich ist in diesem Weltgemälde, von Herakleitos Fluß der Dinge herüber genommen, die Phantasie von der periodischen Weltverbrennung. Gott das reine Feuer ist allein ewig. So herrlich der Bau der Welten ist, oder die Seele der Götter, die Seele des Weisen, so ist dies alles doch vorübergehend in den Perioden der Weltumbildung, in welcher nur das ewige Feuer besteht. Zenon aus Tarsos ging zuerst von dieser Lehre ab und dann Panaitios, indem diese mit den Peripatetikern die Ewigkeit der Welt lehrten.

Die Theile der mathematischen und beobachtenden Naturlehre sind hier schon der Philosophie entzogen. Den Grundbegriffen nach sagten die Stoiker, die Welt sei eine und begrenzt, aber vom grenzenlosen Leeren umgeben *). In der Welt sei kein Leeres, und die Körper ins unendliche theilbar, doch bemerkte Chrysippos, man dürfe die Theilung nicht εἰς ἄπειρον, grenzenlos, sondern nur ἀκατάληκτος, unaufhörlich, nennen, denn ein theilbares könne nicht grenzenlos sein.

Mit dieser unendlichen Theilbarkeit verbanden sie auch richtig die Behauptung der Durchdringlichkeit, und Chrysippos unterscheidet hier die ersten chemischen Begriffe etwas genauer. Die bloße Aggregation oder Mengung wie der Sandkörner nennt er παράθεσις und unterscheidet davon die Durchdringung, von welcher es zwei Arten gebe. Bei der ersten behalten die Bestandtheile ihre Eigenschaften unverändert, diese nennt er μίξις, welche bei trocknen Körpern diesen Namen in en-

*) l. l. 140. 143.

gerer Bedeutung behält, bei flüſſigen aber κρᾶσις genannt wird. Bei der andern Art der Miſchung verändern ſich die Eigenſchaften der Beſtandtheile, wie bei Bereitung der Arzeneien, dies nennt er σύγχυσις *).

§. 99.

So zeigt ſich uns das Ganze der ſtoiſchen Lehre. Viel von der Unbeholfenheit einzelner Theile mag nur ſcheinbar ſein durch Mangelhaftigkeit der Berichte, vieles aber, möchte ich vermuthen, in der That ſo geblieben, weil wohl die ſpäteren nach Chryſippos nicht mehr das ganze Syſtem ſchriftlich bearbeitet haben, ſondern einen großen Theil der Grundlagen nur als bekannt vorausſetzten. Ohne dies ſcheint es mir ſchwer erklärlich, wie die Lehre, die von ſo vielen ausgezeichneten Denkern immer wieder aufgenommen wurde, die großen Mängel der Logik und Phyſik behalten konnte.

Der Geiſt der ſtoiſchen Schule war ſchon ſo, wie der Stifter ihr ihn gegeben hatte, weniger geeignet, die Philoſophie ſyſtematiſch weiter fortzubilden, ſondern mehr dafür, den philoſophiſchen Gedanken in der Geſellſchaft auszubreiten. Der Ernſt und die Kraft ihrer praktiſchen Lehre wandte ihr die Kraft ausgezeichneter Staatsmänner zu, die größere Verbreitung ihrer Gedanken führte die gemeinverſtändlichere Behandlung der philoſophiſchen Lehren mit ſich, und ſomit nach und nach eine unbefangenere Beurtheilung der Dinge. Lange Zeit wurden die Stoiker am meiſten gehört, da ſelbſt ihre Gegner, die Akademiker und Skeptiker den Gehalt ihrer Lehre beibehielten. Die Stoiker haben, ſo lange die mündliche Ueberlieferung und Belehrung der ſchriftlichen überlegen

*) Stob. Ecl. phys. I. p. 374. 376.

blieb, am meiſten auf die allgemeine Meinung eingewirkt, wie ſich aus dem Sprachgebrauch der neueren Lehren deutlich ergiebt. Die ſchriftlichen Werke der Hauptlehrer dieſer Schule müſſen aber wohl weniger vollendet geweſen ſein, da ſich keines derſelben zu erhalten vermochte.

Wir haben ſchon vorausbemerkt, daß in der ſtoiſchen Schule kein todtes Wiederholen von Meiſters Worten herrſchte, ſondern jeder Lehrer eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit behauptete, ſo daß bei den Jüngeren in mehr unpartheiiſcher Auffaſſung viel von der Schärfe der alten Lehre verloren ging. Allein von einer geregelten Fortbildung des Ganzen der Lehre kann doch nach Chryſippos, ſo weit wir die Sache noch überſehen, nicht die Rede ſein, ſondern die Abweichungen vereinzeln ſich unter den Lehrern und gehören bei jedem nur untergeordneten Theilen meiſt in eklektiſcher Weiſe.

Viertes Kapitel.

Die Skeptiker.

§. 100.

Die letzte Richtung, welcher wir in der altgriechiſchen Ausbildung des philoſophiſchen Geiſtes zu folgen haben, iſt die ſkeptiſche.

In allen bisher betrachteten griechiſchen Philoſophemen ſuchte ſich der freie wiſſenſchaftliche Geiſt des Selbſtdenkens über die mythologiſche Auffaſſung der Wahrheit zu erheben und bald wurde klar, daß dies nur vermittelſt des Denkens und der Erhebung ſeiner Rechte über die ſinnliche Anſchauung gelingen könne. Aber bei allen hierauf gemachten Verſuchen waren die

des Pythagoras in der Vorausſetzung der nothwendigen mathematiſchen und die des Platon in der Vorausſetzung der nothwendigen philoſophiſchen Wahrheiten die einzigen, bei welchen der Denker ſich nicht nur an die Schranken der menſchlichen Erkenntniß zurückgedrängt fühlen mußte. Xenophanes beklagte die Unwiſſenheit der Menſchen, weil nur die Einheit nothwendig erkannt werde, alles andere ſchwankende Meinung bleibe; Herakleitos ſagte, bei dem Unbeſtand aller Dinge ſei alles wahr und auch falſch; Demokritos und Anaxagoras fanden, daß wir nichts wiſſen, weil wir die Atomen und die Homöomerien nicht ſchauen, und Sokrates wendete ſeine Ironie gegen alle ſpeculative Wiſſenſchaft, nur das praktiſche behaltend. Ferner, Ariſtoteles zeigte aber auch die Unhaltbarkeit jener dialektiſchen Schutzmittel, mit denen Pythagoras und Platon ihre Anſichten vertheidigten. Er dagegen, ſicher gemacht durch die gewonnenen dialektiſchen Kräfte, ſetzte unbefangen die Wahrheit der Wahrnehmungen voraus, die uns ja allein beſtimmte Gegenſtände erkennen laſſen, ohne hinlänglich zu bedenken, wie dieſe das nothwendige begründen könne und ohne zu beachten, daß die Sinne wohl den herakleitiſchen Fluß aber nirgend das unveränderlich ſeiende zeigen. Endlich im gleichen empiriſchen Dogmatismus lebten die Epikureer und die Stoiker. Aus der Vergleichung von alle dieſem mußte nach und nach immer klarer hervortreten, einerſeits daß der dialektiſche Verſtand für ſich leer ſei, daß er wohl mittelbar auffaſſe, aber in ſich keinen Quell der Wahrheit habe; auf der andern Seite aber auch, daß die Sinnesanſchauung keine feſte, keine nothwendige Wahrheit des Unveränderlichen gebe, obgleich ſie allein uns beſtimmte Gegenſtände zeigt.

Entweder giebt es also keine sichere Wahrheit für den Menschen, oder es muß im denkenden Geist ein unmittelbarer vom wissenschaftlichen Verstand verschiedener Quell der Wahrheit vorhanden sein.

Den ersten von diesen Gedanken bewegen die skeptischen Schulen, der andere ist der neue Gedanke der jüngeren Zeit, den die letzten Lehrer der Akademie anregen, der bestimmter in den neopythagoreischen und neoplatonischen Philosophemen so wie in der christlichen Lehre hervortritt.

Die Skepsis bildete sich in den griechischen Schulen nach und nach unter drei Gestalten aus, als die sokratische des Pyrrhon, die akademische des Arkesilaos und die empirische des Aenesidemos. Diese skeptische Lehre bleibt aber der Grundlage nach bei allen diesen dieselbe. Es wird dem Menschen eine subjective für das thätige Leben auslangende Gewißheit des vernunftgemäßen Urtheils zugestanden, aber jede Kunst des speculirenden Verstandes, welcher wissenschaftlich etwas höheres feststellen will, verworfen. So wird für den gemeinen Menschenverstand gegen die dialektische Kunst abgesprochen. Hingegen eine bestimmte Fortbildung zeigt sich in diesen skeptischen Lehren bei der allmählig genaueren Nachweisung, daß die objective Gültigkeit unsrer Vorstellungen, daß die κατάληψις nicht bewiesen, nicht mittelbar begründet werden könne. Hierin haben sich Aenesidemos und Sextus Empirikus bedeutende Verdienste erworben, und diese Lehre war hier für die Schule die entscheidende, indem sie den dialektischen Grundgedanken der stoischen Schule betrifft.

1. Pyrrhon und Timon.

§. 101.

Die erſten, welche die Skepſis ausdrücklich als den wahren philoſophiſchen Geiſt forderten und ſich als ἀπορηματικοὶ den δογματικοῖς entgegenſetzten, waren Pyrrhon aus Elis und ſein Schüler Timon. Pyrrhon begleitete mit ſeinem Lehrer Anaxarchos, einem Anhänger des Demokritos, Alexandern auf ſeinen Feldzügen und wurde ſpäter in ſeiner Vaterſtadt Prieſter. Er lebte in dieſer in großem Anſehen und lehrte nur mündlich. Doch iſt ſein Name der Lieblingsname der Skeptiker geblieben. Timon aus Phlius in Achaja ging aus der Schule des Stilpon in die des Pyrrhon über und blieb Pyrrhon's Lehre treu. Er war vorzüglich Dichter, lebte aber wahrſcheinlich auch als Arzt, früher längere Zeit in Elis, ſpäter in Athen. Faſt nur ſeine philoſophiſchen Gedichte, die Spottgedichte (σίλλοι) und die Bilder (ἰνδαλμοί) haben uns die Anſichten ſeines Lehrers erhalten, doch auch dies nur nach Bruchſtücken beim Sextus Empirikus und Diogenes Laertes *).

Vergleichen wir, was dieſe **), was Cicero und Euſebius von Pyrrhon ſagen, ſo ſcheint er ganz bei des Sokrates Proteſtation gegen die ſpeculative Erkenntniß ſtehen geblieben zu ſein und auch denſelben Zweck der Hinweiſung auf die Ethik behalten zu haben.

---

*) l. 9. cap. 11.

**) Sext. adv. math. l. 7, 30. Pyrrh. hyp. l. 1, 21. Adv. Eth. 165, 20, 171. Cic. de fin. l. 4. c. 16. l. 2. c. 13. Euseb. praep. evang. l. 14. c. 18.

Er scheint, nach Cicero, in verwandter Weise mit den Megarikern der strengsten Lehre gefolgt zu sein, daß nur die Tugend das Gute und alles andere gleichgültig sei. Hiermit verband er dann, was allgemein die Grundlehre der Skeptiker geblieben ist, die Behauptung, daß alle speculative Wissenschaft ungewiß und thöricht sei, und forderte dagegen das ἐπέχειν, die ἐποχή, das heißt die Stimmung, sich jedes entscheidenden, jedes bestimmten Urtheils zu enthalten, im ruhigen Gleichgewicht zwischen jeden entgegengesetzten Behauptungen zu bleiben, weil überall gleiche Gründe und Gegengründe sich das Gegengewicht halten. Timon und die folgenden sprachen dies dann noch schärfer aus: οὐδὲν ὁρίζω, „nichts bestimme ich", und οὐδὲν μᾶλλον, „keines lieber". Doch ist nicht zu ersehen, wie genau Pyrrhon selbst diese ἐποχή ausgesprochen habe.

Der Sache nach aber muß er diese Lehre gehabt haben, und zwar sowohl für das dialektische als für das praktische Interesse. Indessen können Pyrrhon's Ausführungen leicht mehr bei der Lehre des Demokritos geblieben sein, den er sehr hoch hielt *), denn sowohl das dialektische Urtheil des Timon als die praktische Lehre von der Seelenruhe weist darauf hin. Sextus **) schreibt zwar selbst die zehn τρόπους τῆς ἐποχῆς schon den älteren Skeptikern zu, aber die Vergleichung mit dem Anfang des folgenden Kapitels, wo die fünf Tropen der jüngeren diesen entgegengestellt werden, verbunden mit der Angabe des Diogenes Laertes ***), daß

*) Diog. L. l. 9, 67. Euseb. praep. ev. 14. c. 18.

**) Pyrrh. hyp. l. 1, 14.

***) l. 9, 88.

daß dieſe dem Agrippa gehören, läßt wohl ſehen, daß an der erſten Stelle Aineſidemos gemeint ſei.

Die dialektiſche Lehre der Skeptiker iſt der Grundlage nach von Anfang an dieſelbe geblieben. Wie Sextus ſagt *): die Beurtheilungsweiſen der Dinge ſind von zwei Arten, nach der einen, dies iſt die Weiſe der Dogmatiker, beurtheilen wir die Gewißheit, ob etwas ſei oder nicht ſei, nach der andern, die uns im Leben leitet, thun wir dieſes und unterlaſſen jenes. Dieſes iſt die Weiſe der Skeptiker, bei welcher ſie der Erſcheinung folgen, indem die Anſchauung (φαντασία) mit unwillkührlicher Gewalt und unbeſtritten überzeugt. Wie alſo die Dinge erſcheinen iſt ſicher, wie ſie ſind, iſt unbeſtimmbar; hier läßt der Skeptiker im Gleichgewicht zwiſchen Gründen und Gegengründen ſein Urtheil unentſchieden. Dies nemlich war nach Sextus und Diogenes Laertes **) ſchon die Lehre des Timon: „Die Erſcheinung hat volle Sicherheit. — Daß

*) Sext. pyrrh. hyp. l. l. c. 11. κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον (περὶ οὗ ἐν τῷ ἀντιῤῥητικῷ λέξομεν λόγῳ) τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν, τὰ δ' οὐ. περὶ οὗ νῦν λέγομεν· κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον δυνάμει τὴν φαντασίαν αὐτοῦ οὕτω καλοῦντες. ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον, οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητεῖ· περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτόν ἐστιν ὁποῖον φαίνεται, ζητεῖται. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν· ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.

**) Sext. adv. math. l. 7, 30. Diog. L. l. 9, 105. ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει οὕπερ ἂν ἔλθῃ. — τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκύ, οὐ τίθημι· τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.

etwas süß sei, behaupte ich nicht; daß es aber als süß erscheine gebe ich zu."

In ähnlicher Weise ist auch das praktische Interesse der Skepsis von Anfang an in gleichbleibender Weise gefaßt. Da wir zu keiner sichern Erkenntniß über das Wesen der Dinge gelangen können, so ist die Epoche, das heißt der Gemüthszustand der ruhigen Unentschiedenheit alles Urtheils der einzige, welcher uns die Gemüthsruhe sichert. So scheint Seelenruhe, wie bei Demokritos, diesen das praktische Ziel sein zu müssen, wie aber Pyrrhon dieses mit seiner Lehre von der Tugend näher verbunden habe, sehen wir nicht mehr. Timon lobt ihn vorzüglich wegen seines unerschütterten Gleichmuthes *).

Diogenes Laertes führt die Reihe der Skeptiker so fort, daß mit Unterbrechung nach Timon, Ptolemaios aus Kyrene diese Lehre erneuert habe, welchem mehrere gefolgt seien bis auf Herakleides den Lehrer des Ainesidemos Knosios und dann nach Ainesidemos noch mancher andere bis auf den Saturninus von Kytherä, den Schüler des Sextus Empiricus. Wir müssen auf Ainesidemos zurückkommen, nachdem wir von den jüngeren Akademikern gesprochen haben.

2. Die jüngeren Akademien.

§. 102.

Die Erben der platonischen Lehre konnten, wie Sextus sagt **), leicht in Streit darüber kommen, ob Platon ein δογματικὸς oder ein ἀπορηματικὸς oder theils

*) Diog. L. l. 9. 65.

**) pyrh. hyp. l. 1, 221.

das eine, theils das andere geweſen ſei. Die Form ſeiner Geſpräche, welche oft ohne Entſcheidung endigen, und die oft darin waltende Ironie laſſen viele ſeiner Betrachtungen ſkeptiſch erſcheinen. Dazu kommt die große Schwierigkeit, die eigentliche Grundlehre der platoniſchen Dialektik in ſeiner Lehre von den Ideen aufrecht zu erhalten, wogegen jetzt nun die Anmaßungen des empiriſchen Dogmatismus bei Zenon von Kittion traten. So wendete ſich die akademiſche Dialektik von der platoniſchen Vertheidigung der ewigen Wahrheiten entſchieden nur zur ſkeptiſchen Beſtreitung des Empirismus. In verſchiedenen Schattirungen, nach denen Sextus fünf Akademien unterſcheidet, nahm dieſe Schule auf eine eigenthümliche Weiſe die Skepſis ſo, daß ſie ſich faſt einzig in der Polemik gegen die Stoiker bewegte und bei dem vorzüglich praktiſchen Gehalt, den ſie doch noch beibehielt, wohl gar der ſtoiſchen Lehre folgte.

Dieſe Wendung gab der akademiſchen Schule zuerſt Arkeſilaos aus Pitane in Aetolien. Dieſer hörte in Athen den Theophraſtos und Polemon zugleich mit Krantor und Zenon. Später übergab ihm Soſikrates, der dem Krates als Vorſteher der Akademie gefolgt war, dieſe Lehrerſtelle, welcher er dann mit großem Beifall bis an ſeinen Tod vorſtand. Mit Zenon's Anmaßlichkeit ſcheint er früh in Streit gerathen zu ſein und dies gewann großen Einfluß auf die Art ſeiner Ausbildung. Wenigſtens iſt uns von ſeiner Lehre faſt nur in der Geſtalt des Streites mit Zenon erzählt worden, beſonders von Cicero *) und Sextus **).

---

*) acad. quaest. l. 1. c. 12.. l. 2. c. 4. de fin. l. 2. c. 1.

**) Pyrrh. hypot. l. 1, 232 seq. Adv. logicos l. 1, 153 seq. 408 seq.

Die Hauptsache ist der Streit gegen die φαντασία καταληπτική des Zenon, welcher seine ganze Ansicht zur Skepsis umbildete bis zur Lehre von der vollständigen ἀκαταληψία oder Unerkennbarkeit der Dinge, nach welcher er der stoischen συγκατάθεσις die ἐποχή so streng entgegensetzte, daß er nicht einmal diese ἀκαταληψία, sondern nur die Unmöglichkeit ihrer Widerlegung behauptete. Mit diesem wollte er aber nicht dem Platon untreu werden, sondern er behauptete, damit gerade die ächte Weise der Philosophie des Platon und Sokrates wieder herzustellen. Wir sehen leicht, daß ihn dabei ein ähnlicher Gedankengang wie den Pyrrhon, wenn nicht dieser selbst, leitete.

In dem Streit mit Zenon ist der größere Scharfsinn auf Seiten des Arkesilaos. Er griff die Lehre an, nach welcher die φαντασία καταληπτική der Grund der Wahrheit sein sollte dem Weisen für die Wissenschaft, dem Thoren für die irrige Meinung. Führt sie den Weisen zur Wissenschaft, den Thoren zur Meinung, so bleibt sie ein bloßes Wort. Soll die Erkenntniß (κατάληψις) eine Behauptung (συγκατάθεσις) sein, so gehört sie nicht der Anschauung, sondern dem Verstande, nur der Verstand urtheilt. Eine erkennende Anschauung (φαντασία καταληπτική) ist deßhalb also unmöglich, und zweitens auch, weil es ja keine Anschauung giebt, die nicht eben so dem falschen wie dem wahren entsprechen kann. Dies scheint er nach Sextus *) spielend mit vielen Unsicherheiten sinnlicher Vorstellungen und des optischen Betruges ausgeführt zu haben.

In der praktischen Lehre bleibt Arkesilaos ganz bei der pyrrhonischen Wendung. Der Endzweck (τὸ τέλος)

*) l. l. 408 seq.

iſt ihm die Gemüthsruhe (ἀταραξία), welche durch die Epoche erhalten wird, das Gute iſt dieſe Epoche in den einzelnen Fällen, das Böſe die Entſcheidung des Urtheils (συγκατάθεσις) in eben dieſen. Dann führt er die Rede aber geläufiger aus, indem er ſagt, wer der vollendeten Epoche treu bleibe, der lebe und handle nach der Wahl des vernunftgemäßen (εὔλογον) und folge dieſem, als dem Entſcheider des Rechtthuns. So werde die Eudaimonia durch Klugheit (φρόνησις) gewonnen, welche die κατορθώματα beſtimme. Κατόρθωμα ſei aber das, was einen vernunftgemäßen Grund habe (κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν). Damit lenkt er dann praktiſch ganz in die ſtoiſche Lehre ein.

§. 103.

Die erſten Nachfolger des Arkeſilaos Lakydes von Kyrene, die zugleich lehrenden Euandros und Telekles aus Phokis und Hegeſinos von Pergamos gaben nichts neues zur Lehre hinzu. Dem Hegeſinos folgte aber Karneades, welcher mit größerer Auszeichnung auftrat.

Karneades aus Kyrene, etwa Ol. 141 geboren, hörte in Athen den Stoiker Diogenes, trat dann zur Akademie über und wurde Schüler des Hegeſinos. Er blieb ein ausgezeichneter Lehrer bis in ein hohes Alter, und ſtarb nach Cicero 90 Jahre alt. Vorzüglich bildete er ſich im Streit mit den Schriften des Chryſippos, ſo daß er ſelbſt den Spruch der Stoiker: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά, parodirte: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ *). Von dieſem Standpunkt aus müſſen wir ſeine ganzen Beſtrebungen beurtheilen. Ci-

*) Diog. L. l. 7, 183. 62.

cero lobt ihn als einen sehr gewandten Redner, der, was er wollte, zu vertheidigen oder zu widerlegen vermocht habe *). Er hat wie seine Vorgänger nicht geschrieben, uns ist nur, vorzüglich durch Sextus **), seine skeptische Polemik gegen die Stoiker bekannt geblieben. Seine Vorzüge scheinen meist nur in der Gewandtheit der Rede bestanden zu haben, denn was den Gehalt der Lehre betrifft, so mag er wohl dem Chrysippos gegenüber vieles genauer ausgeführt und bestimmter ausgesprochen haben, aber im wesentlichen bleibt er bei Arkesilaos, indem er meist nur Kunstausdrücke ändert.

Seine Grundbehauptung ist nemlich, daß es schlechthin kein Kriterium der Wahrheit gebe, weder im Verstand, noch in den Sinnen, noch in der Anschauung (φαντασία), noch in irgend einem Wesen. Dabei unterscheidet er genauer erstens die Anschauung in der Empfindung (πάθος) als eine Veränderung in der Seele und das Angeschaute, welches er als Grund jener Empfindung voraussetzt. Zweitens die beiden Verhältnisse der Anschauung einmal gegen das Angeschaute (φανταστὸν) und dann gegen den Anschauenden (φαντασιούμενος). Nach dem ersten Verhältniß ist die Anschauung wahr, wenn sie mit dem Angeschauten übereinstimmt, im Gegentheil falsch; nach dem andern erscheint sie als wahr oder nicht (ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθής· ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής). Nun kommt es aber doch nur darauf an zu zeigen, daß die Uebereinstimmung der Anschauung mit dem Angeschauten nie sicher nachgewiesen werden könne, und dafür bleibt er bei Arkesilaos. Daß ferner weder der Verstand, noch die Sinne, noch die Dinge ein Kriterium der Wahrheit

*) de oratore l. 2. c. 38.

**) adv. math. l. 7, 161 seq. l. 9, 138 seq.

enthalten, leitet er von dieſem nur ab, indem unmittelbar nur die Anſchauung als wahr erſcheinen kann, alles andere nur mittelbar. Bei dieſem Streit ſtellte ihm der Stoiker Antipater den ſchärfſten unabweislichen Grund gegen den Skepticismus entgegen, nemlich, wenn Karneades behaupte, daß nichts erkannt werden könne, ſo mache er dagegen doch die eine Ausnahme, daß er erkenne, nichts zu erkennen. Cicero ſagt zwar *), daß ihm Karneades hier acutius resistebat, das konnte er aber nur durch die Gewandtheit der Rede erreichen und nicht durch Gründe, denn wenn er gleich nach der ſtrengſten ἐποχὴ ſagt, er wiſſe nicht ob er wiſſe oder nicht wiſſe, ſo behält Antipater doch recht gegen ihn, eben weil er die ἐποχὴ behauptet.

Dieſe Skepſis gilt nun aber dem Karneades, wie den andern, nur gegen das ganz ſichere Wiſſen; für das Handeln und das thätige Leben läßt er hingegen anſtatt der εὐλογία des Arkeſilaos die πιθανότης (Wahrſcheinlichkeit) gelten. So iſt ihm die ganze Erfahrungserkenntniß geſchützt, indem er unſre Urtheile durch die φαντασία πιθανὴ (durch wahr ſcheinende Anſchauung) begründen und ſo eine immer größere Ausbildung unſrer Erkenntniſſe ſtatt finden läßt. Die wahr ſcheinende Anſchauung nennt er ἔμφασις, die unwahr ſcheinende ἀπέμφασις und unterſcheidet drei Stufen der wahrſcheinlichen Erkenntniß. So wie wir bei geringen Dingen nur einen Zeugen befragen, bei wichtigeren mehrere, bei ſehr wichtigen aber ſorgen, daß ein jeder befragt werde, der um die Sache wiſſen kann, ſo folgen wir bei geringen Dingen in der φαντασία πιθανὴ nur dem gewöhnlichen bei der Vorausſetzung des angeſchauten Gegenſtandes; iſt die Sache aber wichtiger, ſo

*) acad. quaest. l. 2. c. 9.

ſuchen wir die φαντασία ἀπερίσπαστος (die unzerſtreute Anſchauung) zu beſtimmen, in welcher alles zur Wahrheit zuſammenſtimmt und keine falſchen Theile enthalten ſind; betrifft ſie endlich wichtige Intereſſen des thätigen Lebens, ſo betrachten wir die Sache von allen Seiten und erhalten ſo die φαντασία διεξωδευμένη oder περιωδευμένη, die umſichtige, genaue Anſicht der Sache.

Dies wäre nun eine ganz bequeme dialektiſche Grundlage, über welcher ſich theoretiſch oder praktiſch eine erfahrungsmäßig geſicherte Lehre hätte ausführen laſſen. Aber Karneades ſcheint ſich nur in ſophiſtiſchen Ausführungen der ἐποχή polemiſch gegen die Stoiker gefallen zu haben, denn ſelbſt ſein treuer Schüler Kleitomachos von Karthago, der über des Karneades Lehre für uns verlorene Schriften geſchrieben hat, ſagt, daß er in keinem einſehe, welches dem Karneades wahrſcheinlicher geſchienen habe *). Dadurch ſcheint er im Streit ganz auf die Weiſe der Sophiſten zurückgeführt worden zu ſein.

So mögen ihm wohl alle die dialektiſchen Spiele gehören, welche Sextus Buch 9, 138. bis 192. gegen das Daſein der Götter angiebt. Es iſt darin nichts neues, aber doch der eine Gedanke, daß die Idee des Göttlichen mit unſern Größenbegriffen nicht gemeſſen werden kann, gegen die Stoiker gut ausgeführt.

Gott kann kein lebendes Weſen, kein ζῶον, kein Thier ſein, denn dann müßte er empfinden, folglich veränderlich und vergänglich ſein. Dies widerſpricht aber der Vorſtellung von Gott.

Gott iſt weder endlich noch unendlich. Das beſeelte iſt nemlich mehr als das unbeſeelte, aber das unendliche

*) Cicero acad. quaest. l. 2. c. 45.

kann weder beweglich noch beseelt sein. Denn Bewegung forderte, daß es von einem Ort an den andern überginge und beseelt kann es nicht sein, denn die Seele soll den Körper von der Mitte nach den Enden durchdringen, aber das unendliche hat weder Mitte noch Enden. Das Göttliche ist also nicht unendlich, aber endlich ist weniger als unendlich, folglich ist es auch nicht endlich; ein drittes giebt es nicht, also ist das Göttliche gar nicht.

Das Göttliche kann weder Körper noch unkörperlich sein, denn alles körperliche ist veränderlich also vergänglich, das unkörperliche ist aber nach den Stoikern nur das Leere, also ohne Seele, Empfindung und Wirksamkeit. Beides widerspräche dem Göttlichen, das Göttliche ist nicht.

Ferner wird ausführlich dargestellt, wie das Göttliche weder mit noch ohne Tugend bestehen könne. Keine menschliche Tugend sind wir nemlich im Stande dem Göttlichen, dem höchsten Wesen beizulegen, aber ohne Tugend wäre das Göttliche kakodämonisch und ohne Seligkeit.

Endlich die Stoiker fügten sich den Mythen der Volksreligion, so wird denn noch das unpassende gerügt, diese mythologischen Gestalten oder die Theile der Natur göttlich zu nennen.

Auch von ethischen Lehren werden von ihm nur einige Gegenreden gegen die Stoiker erwähnt, und am meisten erscheint er als Nachahmer der Sophisten in jenen zwei Prunkreden, die er in Rom den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit hielt. Lactantius *) hat uns einige Theile davon aufbehalten, aus denen die Oberflächlichkeit von Karneades Polemik erhellt. Die Darstellung ist mit Platon im ersten Buche vom Staate gar

*) divinar. institut. l. 5. c. 16.

nicht zu vergleichen. Er spielt nur mit der Betrachtung, daß Weisheit und Gerechtigkeit oft einander widersprechen, indem er, nur den eigenen Vortheil zu suchen, für weise erklärt. So findet er das positive Recht im Staate weise, aber ungerecht, und das natürliche Recht gerecht zwar, aber unweise.

Unser Naturrecht hat aus dieser Rede das berühmte Brett geerbt, an dem zwei Schiffbrüchige verunglücken, jeder von beiden mag nun getrieben von der Weisheit der Selbsterhaltung den andern davon zu stoßen versuchen, oder nach der Gerechtigkeit der allgemeinen Menschenliebe dem andern freiwillig weichen.

§. 104.

Karneades hatte diesen nur polemisch gegen die Stoiker gerichteten Skepticismus am vollständigsten ausgebildet und am beredtesten verfochten. Aber eben damit mußte er in seiner nur polemischen Bedeutsamkeit bald sein Interesse verlieren, welches noch mehr dadurch herbeigeführt wurde, daß ohnehin der Streit gegen die Stoiker seine Schärfe verlor, indem die stoischen Lehrer dieser Zeit, wie Panaitios und Poseidonios, nicht mehr bei den Dogmen des Zenon stehen blieben, sondern sich freier aneigneten, auch was andere gelehrt hatten. So verlor sich die eigenthümliche Richtung im Philosophiren der jüngeren Akademie mit Philon und Antiochos, von denen wir vorzüglich durch Cicero wissen, welcher ihnen in seinen akademischen Quästionen oft folgt.

Der Nachfolger des Kleitomachos Philon aus Larissa in Thessalien, welcher im Jahr 87 vor Christo während des ersten Krieges der Römer gegen Mithridates nach Rom floh und Lehrer des Cicero wurde, gab der akademischen Lehre eine entschieden dogmatische Wendung.

Er wandte nemlich die Behauptung der Akatalepſie nur gegen Zenon, ſo wie ihn Sextus *) ſagen läßt, nach dem Kriterium der Stoiker, das heißt nach der φαντασίᾳ καταληπτικῇ ſeien die Dinge unerkennbar, ihrer Natur nach aber ſeien ſie erkennbar. So ſcheint er alſo die ἐποχὴ gar nicht mehr gefordert und in der praktiſchen Philoſophie eine einfache populäre Lehre gegeben zu haben **). Indeſſen behielt er den Namen des Skeptiker bei, indem er nachzuweiſen ſuchte, daß Platon und die Akademie von Anfang an Skeptiker geweſen ſeien, und daß in der Akademie immer dieſelbe Methode beibehalten worden ſei. Dies konnte er ſchwer genau vertheidigen, doch hatte er ſchon das Wort des Arkeſilaos für ſich.

Eben dieſe Lehre entzweite ihn mit ſeinem Schüler Antiochos von Askalon, welcher ſich zwar immer noch einen Akademiker nannte, aber ſich ſpäter in Lehre und Schriften ganz den Stoikern zuwendete. Antiochos beſtritt nemlich dem Philon, daß alle Akademiker Skeptiker geweſen ſeien, und konnte das in ſeiner Weiſe leicht ausführen, da doch nur Karneades die Skepſis auf die praktiſche Philoſophie ausgedehnt hatte. Auf der andern Seite nahm er nur die Originalität der ſtoiſchen Lehre in Anſpruch, indem er behauptete, ihre Dogmen gehörten ſchon dem Platon ***), und für den damaligen Stand der jüngeren ſtoiſchen Lehre hatte er großentheils recht.

Eigene Lehren des Philon ſind gar nicht anzuführen, außer wenn ihm etwa, wie Tennemann meint, die Rede bei Cicero acad. quaest. l. 2. c. 28. gehört,

*) Pyrrh. hypotyp. l. 1, 235.

**) Stobaeus ecl. eth. II. p. 38, 42.

***) Sextus pyrrh. hypotyp. l. 1, 235.

in welcher so scharf geltend gemacht wird, daß die Logik (Dialektik) für sich keine Wahrheiten gebe, sondern nur in gehaltlosen Formen die Identität und den Widerspruch beurtheilen lasse.

Von Antiochos hingegen giebt uns Cicero *) eine sehr wichtige eigenthümliche Vertheidigung des Dogmatismus gegen den Skepticismus. Vieles ist darin freilich nur unbestimmter populär ausgeführt, aber die Grundgedanken sind klar, fest und zum Theil in dieser Anwendung neu. Gut macht er für die φαντασία καταληπτική geltend, daß wenn die Skeptiker Sinnentäuschung und Sinnenbetrug dagegen anführen, damit doch nur ungewöhnliche, seltene Fälle genannt wären, während die gewöhnliche klare Anschauung durch gesunde Sinne fest und sicher bleibe.

Ferner wiederholt er den Satz des Antipater gut in der Weise: was der Weise behauptet, muß er mit Sicherheit begriffen und erkannt haben, sollte er also behaupten, es lasse sich nichts erkennen, so müsse er doch wenigstens dieses erkannt haben.

Sodann sagt er richtig gegen die Wahrscheinlichkeit der Skeptiker, wie kann man wahrscheinliches für sich allein bestimmen, wenn man nicht erst eine Regel hat, nach der sich wahr und falsch sicher unterscheiden lassen? Endlich am lebendigsten und kräftigsten hebt er hervor, daß die überwältigende Kraft der sittlichen Ueberzeugungen, welche die Pflicht über jede Gewalt des Vergnügens und Schmerzes gebieten läßt, unmöglich durch unsichere Wahrscheinlichkeit begründet sein könne, sondern nur durch unumstößliche, nothwendige Wahrheit bestehen könne.

---

*) acad. quaest. l. 2. c. 7 seq.

So fordert Antiochos richtig in dem Dogmatismus jene unmittelbare nothwendige in der Vernunft gegründete Wahrheit. Da er aber nicht in Unterſuchung zu nehmen verſtand, wie dieſe dann in der Vernunft begründet ſei und beſtehen könne, ſo war damit der Skepticismus doch nicht ſchlechthin abgewieſen, ſondern er konnte immer dagegen ſagen: weder durch die Empfindung noch durch das Denken iſt eine ſolche Wahrheit zu begründen. Daher werden wir auch in der Geſchichte der Philoſophie ſo weiter geführt, daß eine jüngere Lehre den Skepticismus gar nicht beachtet, ſondern nur den Thatbeſtand der höheren Wahrheit unmittelbar annimmt.

Außer dieſem giebt uns Cicero *) noch einen Entwurf der Ethik des Antiochos. Er folgt hier der Grundlage nach ganz dem Chryſippos. Er führt nemlich alles auf den Trieb der Selbſterhaltung und ſomit auf das Princip ſeiner Natur gemäß zu leben zurück. Aber die Natur des Menſchen iſt die vernünftige, daher fordert der menſchliche Trieb der Selbſterhaltung zuhöchſt die Vollkommenheiten der Vernunft in den Tugenden und vorzüglich in den Tugenden des Willens. Die Forderung, der Natur gemäß zu leben, iſt alſo eine Forderung, nach der vollkommenen und ſelbſtſtändigen Natur des Menſchen zu leben **). So erkennt er die Zuſammenſtimmung aller Tugenden zum ſittlichen Leben und den eigenen innern Werth des ſittlich guten an.

Die Ausführung der Lehre vom ſittlich guten giebt er

---

*) de finibus l. 5.

**) l. l. c. 9. Ex quo intelligi debet, homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere; quod ita interpretamur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

aber mehr nach Aristoteles. Nicht nur die Tugend erkennt er als das Gute, sondern dieses honestum besteht aus der Tugend und den tugendhaften Handlungen, in dem ganzen mit der Tugend übereinstimmenden Leben. Die Tugend genügt mit ihrem inneren Werthe zur Eudaimonie, aber die vollendete Eudaimonie (vita beatissima) fordert für den Menschen in Verbindung mit der Tugend noch jene anderen Güter, welche unsere körperliche Natur erheischt. Haben diese gleich einen viel geringeren Werth als die Tugenden, so gehören sie doch mit zu dem Ganzen des unserer Natur gemäßen *).

Antiochos giebt eine gemeinverständliche Lehre, die nichts neues enthält, aber doch einiges stoische nach Aristoteles verbessert.

3. Aineſidemos und die Empiriker.

§. 105.

Als so eben der Skepticismus der Akademie erloschen war, suchte der Kretenser Aineſidemos aus Gnoſſus (*Αἰνεσίδημος Κνώσιος*) zur Zeit des Cicero oder etwas später die pyrrhoniſche Lehre zu erneuern. Wir wiſſen von seinem Leben nichts weiter, als daß er wahrscheinlich als Arzt in Alexandria lebte. Diogenes Laertes **) bringt ihn der Ueberlieferung nach mit Pyrrhon und Timon in Verbindung, er wurde aber der Stifter einer skeptiſchen Schule von Aerzten, welche die Empiriker genannt worden ſind. Unter dieſen ſind für die Lehre nur drei zu nennen, nemlich neben Aineſidemos noch Agrippa und Sextus Empiricus. Von Agrip-

*) l. l. c. 24.

**) l. 9. in fine.

pa ſehen wir nur, daß er jünger als Aineſidemos war und die Lehre von den τρόποις τῆς ἐποχῆς ſo änderte, wie nachher anzugeben iſt. Sextos iſt uns der wichtigſte unter dieſen, weil er dieſer Lehre die Vollendung gab und ſeine Schriften uns erhalten ſind. Er wird nach dieſer ärztlichen Schule Empeirikos genannt, wiewohl er*) ſich ſelbſt gegen die Empeiriker für die ärztliche Schule der Methodiker als der wahrhaft ſkeptiſchen Aerzte erklärt. Seine Schriften ſind gut griechiſch geſchrieben, klar gedacht und zeugen von großer Gelehrſamkeit. So ſind ſie uns in der Geſchichte der Philoſophie von Anfang an als wichtig erſchienen. Seine Sprache zeigt, daß er wohl ein Grieche war, und ſeine Schriften geben ihn an vielen Stellen als Arzt zu erkennen. Nach ſeinen Citaten, und da Diogenes Laertes ihn ſchon erwähnt, muß er am Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung gelebt haben.

Die Lehren dieſes Skepticismus der Empiriker müſſen wir nach Sextos darſtellen, deſſen ganzes Syſtem wir noch beſitzen. Wie viel davon ihm aber eigen ſei, iſt ſchwerer zu beſtimmen, jedenfalls gehört der größte Theil der Grundlagen dem Aineſidemos.

Aineſidemos hat mehreres geſchrieben, worunter vorzüglich acht Bücher πυῤῥωνείων λόγων, wovon uns Photius die Inhaltsanzeige erhalten hat. Im erſten Buch unterſchied er die Pyrrhonier von den Akademikern und ſtellte die allgemeinen Regeln des Pyrrhonismus auf. In den folgenden Büchern wird dann nach den beſondern Fragen die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge ausgeführt, im zweiten Buch in Beziehung auf Wahrheit, Urſach, Wirkung, Eigenſchaft, Bewegung,

*) pyrrh. hypotyp. l. 1. in fine.

Entstehen und Vergehen, im dritten in Beziehung auf Bewegung und Empfindung, im vierten gegen die Lehre von den Zeichen, im fünften genauer gegen den Begriff von Ursache und Wirkung, im sechsten gegen die Vorstellungen vom Guten und Bösen, im siebenten gegen die von den Tugenden, im achten gegen die vom höchsten Gut. Vergleichen wir damit des Sextos Hypotypoſen, so finden wir sie ganz nach diesem gearbeitet. Des Sextos erstes Buch entspricht hier dem ersten, das zweite dem zweiten, in des Sextos dritten Buche sind aber anfangs die physischen Lehren, wie hier Buch drei bis fünf, und dann die praktischen, wie hier Buch sechs bis acht besprochen.

Aus dem, was Photius weiter vom ersten Buche erwähnt, sieht man, daß Ainesidemos sich vorzüglich bemühte, den Skepticismus ganz allgemein zu machen. Er sagt: im allgemeinen entscheidet der Pyrrhonier nichts, auch das nicht, daß er nichts entscheide, sondern er drückt sich nur so aus, weil er sich nicht anders aussprechen kann *).

Er sucht also einen Ausdruck für die vollkommenste ἐποχή, muß aber eben zugestehen, daß dieser sich nicht entsprechend geben lasse (so wie wir es nach der Einwendung des Antipater fanden). Gegen diese seine Forderung nennt er dann die Akademiker Dogmatiker vorzüglich wohl, weil ihre εὐλογιστία oder πιθανότης doch wieder bestimmte Behauptungen zuließ und dann entschiedener die jüngsten Akademiker, wie Philon, der ja selbst seine Skepsis nur polemisch gegen die φαντασία καταληπτική der Stoiker stellte. Wie aber Ainesidemos eigentlich seine

*) καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυῤῥώνειος ὁρίζει, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φασὶν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν.

ſeine Lehre weiter geordnet und ausgeführt habe, ſcheint mir, im Unterſchiede von der Lehre des Sextos nicht mehr erſichtlich. Dabei bleibt vorzüglich unklar, in welches Verhältniß er ſeine Lehre gegen die des Herakleitos geſtellt habe. Sextos*) widerlegt einmal ſeine Aeußerung, daß der Pyrrhonismus der Weg zur Lehre des Herakleitos ſei, denn wenn Aineſidemos dies darauf gründe, daß Herakleitos behauptete, an jedem Dinge ſei entgegengeſetztes, der Pyrrhonier aber, an jedem Dinge erſcheine entgegengeſetztes, ſo ſei dies letztere eine ſo allgemein zugeſtandene Behauptung, daß ſie eben ſo gut auch Vorbereitung zu jeder andern Lehre als zu der des Herakleitos genannt werden könne. Daß aber Aineſidemos damit habe ſagen wollen, Herakleitos Lehre ſei eine höhere, zu welcher in der That der Pyrrhonismus führen ſolle, iſt höchſt unwahrſcheinlich, obgleich man nach einigen beiläufigen Erwähnungen bei Sextos **) ſieht, daß Aineſidemos zuweilen dem Herakleitos folgte. Denn dieſe Erwähnungen ſind zu abgeriſſen und wenig bedeutſam, um ſo viel daraus folgern zu laſſen. Nemlich: Aineſidemos ſagt wie Herakleitos, der Verſtand ſei außer dem Körper; Aineſidemos ſagt wie Herakleitos, was allen erſcheine ſei wahr, was einem in eigener Weiſe ſei falſch, ſo daß ἀληθὲς gleichſam μὴ λῆθον das unverborgene bedeute; Aineſidemos ſagt wie Herakleitos, der Theil ſei etwas anderes und daſſelbe (ἕτερον καὶ ταὐτὸν) als das Ganze; Aineſidemos ſagt wie Herakleitos, die

*) pyrrh. hypotyp. l. 1, 210.

**) adv. logicos l. 1, 349. l. 2, 8. adv. phys. l. 1, 337 l. 2, 216.

Zeit iſt Körper, denn ſie iſt von dem Seienden und dem erſten Körper nicht verſchieden.

Aus alle dem iſt nichts zu machen. Das aber iſt ſicher, daß Aineſidemos *) die zehn τόπους oder τρόπους τῆς ἐποχῆς aufgeſtellt hat und damit wohl entſchieden, daß ſeine ganze Lehre Skepſis war.

§. 106.

Die Darſtellung des Skepticismus der Empiriker ſelbſt können wir nur vom Standpunkte des Sextos aus geben. Die Lehre des Sextos hat alle Vorzüge und alle Fehler des Skepticismus. Skeptiſche Rede lebt nur im Widerſprechen, ſie hat in der That keine einheimiſchen, ſondern nur polemiſche Intereſſen. So läßt die Skepſis gegen einſeitige dogmatiſche Intereſſen den Blick freier, der Scharfſinn des Skeptikers ſieht oft weit über ſeine Zeit hinaus, weiß aber davon wenig Gebrauch zu machen. Und deswegen verliert er ſich dann ſo leicht in die Oberflächlichkeit und Weitſchweifigkeit der Streitſucht.

Sextos hat für die theoretiſche Lehre die Stellung ſeiner Skepſis ſehr gut genommen. Seine ganz ſtrenge ἐποχὴ bezieht er nemlich nur darauf, wie die Dinge an ſich ſind, aber nicht darauf, wie ſie uns erſcheinen, und dann giebt er überhaupt der Skepſis die Wendung, daß ſie aller Künſtlichkeit der theoretiſchen Wiſſenſchaften widerſtreite, aber nicht dem geſunden Menſchenverſtand oder dem natürlichen Urtheil im Leben. Für das thätige Leben nemlich komme es nicht darauf an, wie die Dinge ſind, wenn wir nur wiſſen, wie ſie uns erſcheinen. Für die praktiſche Philoſophie ziert er ſich aber eigentlich nur, wie die früheren,

*) Sextus adv. log. l. 1, 345. Ariſtokles bei Euſebios praep. evangel. XIV. c. 18.

mit der Gemüthsruhe, welche bei vollständigem Zurückhalten des Urtheils noch am nächsten erreicht werden könne; in der Gegenrede gegen die Ethiker bleibt ihm hingegen nur eine sehr unbedeutende Lehre vom Guten für seinen gesunden Menschenverstand.

Diese Lehre des Sextos ist uns vollständig erhalten worden. Er *) theilt die skeptische Philosophie in die allgemeine und die besondere, deren erste die Regeln der Skepsis selbst enthält, die andere die besondern Gegenstände der Philosophie nach diesen Regeln beurtheilt. Den allgemeinen Theil hat er in den drei Büchern πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων dargestellt, die gleichsam das System des Skepticismus enthalten, den besonderen Theil aber giebt er in den Büchern πρὸς μαθηματικοὺς, gegen die Lehrer in den Wissenschaften.

In den ersten zwölf Kapiteln der Hypotyposen ist die eben ausgesprochene Ansicht vom Wesen der Skepsis gerechtfertigt. Sextos sagt: Das Vermögen der Skepsis ist das der Entgegensetzung des Erscheinenden und des Gedachten in jeder Weise, durch welches wir vermöge der gleichen Stärke von jedem der entgegengesetzten Dinge oder Verhältnisse erstens zur Aufschiebung der Behauptung und dann zur unerschütterten Gemüthsruhe gelangen **).

Das Princip der Skepsis ist diese Gleichheit der Gründe und Gegengründe bei jeder Behauptung. Also stellt der Skeptiker keine einzige Behauptung (kein Dogma) auf,

---

*) pyrrh. hypotyp. l. 1, 5.

**) l. l. 8. ἐστὶ δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων· καθ' οἷον δήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν· τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

denn wenn er auch ausspricht, was ihm scheine und was er empfindet, so will er doch über die äußeren Gegenstände nichts behaupten. Was den Sinnen erscheint, verwerfen wir nicht. Was eine leidende Anschauung (τὰ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ) uns unwillkührlich behaupten läßt, heben wir nicht auf, aber auf die Untersuchung, ob der Gegenstand so beschaffen sei, wie er erscheint, lassen wir uns nicht ein. So erkennt die Skepsis keinen Beurtheilungsgrund (κριτήριον) der Gewißheit an, ob ein Ding sei oder nicht sei, sondern ihr Beurtheilungsgrund betrifft nur, wie wir es im gemeinen Leben brauchen, die Beurtheilung unsrer Handlungen, wobei es nur darauf ankommt, wie die Dinge den Sinnen erscheinen nach jener unwillkührlichen Anschauung, über die niemand in Ungewißheit bleibt. So kommt es ihr auf vier Dinge an, die Belehrung durch die Natur, die Nothwendigkeit der Empfindungen, die Ueberlieferung der Gesetze und Sitten, die Erlernung der Künste. Der Zweck endlich, der dadurch erreicht werden soll, ist die durch das völlige Gleichgewicht des Urtheils über das Sein der Dinge und somit über das Gute und Böse zu erlangende Ataraxie, welche freilich nie völlig in unserer Gewalt ist, aber so doch am vollständigsten erlangt werden kann.

Für die Feststellung dieses Gleichgewichts giebt er nun die zehn τόπους oder τρόπους ἐποχῆς, welche wir oben die des Aineſidemos nannten.

1) Verschieden sind die Beschaffenheiten der Thiere, ihre Empfindungsweisen, also auch ihre Vorstellungen von den Dingen. Welches hat da recht?

2) Das ähnliche betrifft die Verschiedenheit der Menschen unter einander, sowohl nach dem Körper als nach dem Geist.

3) Und für denſelben Menſchen, wie oft widerſprechen nicht ſeine verſchiedenen Sinne einander.

4) Auch verſchiedene Zuſtände und Veränderungen eines Menſchen, wie z. B. Geſundheit und Krankheit, Jugend und Alter, Gemüthsbewegung und Gemüthsruhe verändern die Vorſtellung der Menſchen von den Dingen.

5) Nach den verſchiedenen Verhältniſſen der Lage, der Entfernung, überhaupt des räumlichen ſtellen ſich uns die Dinge ganz verſchieden dar.

6) Wir erhalten keine Empfindung rein für ſich, jede hat eine fremde Zumiſchung nach Verhältniſſen bald zum Menſchen, bald zu andern Dingen, ſo zeigt ſich alſo darin nicht, wie das Ding ſelbſt beſchaffen iſt.

7) Größe und Zuſammenſetzung der Dinge läßt ſie ganz verſchieden oft mit entgegengeſetzten Beſchaffenheiten erſcheinen.

8) Kein Ding erkennen wir für ſich nur nach Verſchiedenheit (κατὰ διαφοράν), ſondern jedes nur nach Verhältniſſen zu anderen (πρός τι).

9) Das Gewöhnliche nnd das Seltene wirken auf ganz verſchiedene Weiſe auf unſre Empfindungen und Urtheile.

10) Hier wird die unendliche Mannigfaltigkeit des Widerſtreits der Menſchen in ihren Anſichten von der Erziehung, in Geſetzen und Sitten, in ihren Vorſtellungen vom Guten und Rechten, von Religion und Wahrheit geltend gemacht, wodurch auch alle praktiſchen Anſichten unſicher werden, ſobald wir ſie auf die Dinge und nicht nur auf unſere Verhältniſſe beziehen wollen.

Scharfſinnig bemerkt Sextos hiezu, daß die achte Regel von der Verhältnißmäßigkeit aller Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände eigentlich alle umfaſſe, die andern aber von drei Arten ſind, indem die erſten vier auf den Urthei-

lenden, der siebente und zehnte auf das zu beurtheilende, die andern auf beides in Verbindung gehen.

Diese wohl dem Aenesidemos gehörende, zum Theil recht witzig ausgeführte Lehre verdient in der Geschichte der Philosophie besondere Beachtung, da aller Skepticismus immer wieder auf diese Instanzen zurückkommt. Man kann sie oberflächlich nennen, weil sie die Quellen nothwendiger Wahrheiten gar nicht berücksichtigt, aber sie steht doch entscheidend allem empirischen Dogmatismus entgegen, und dieser galt ja damals in allen nicht skeptischen Schulen sowohl bei den Peripatetikern, als den Stoikern und Epikureern. Aber auch im allgemeinen, diese Regeln vernichten die Sicherheit aller sinnlichen Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Wirklichen. Habe ich nun keine wirklichen Dinge, so helfen mir auch die nothwendigen Gesetze nichts, daher sind die wahren Widerlegungsgründe dieser Lehre einzig in der Lehre vom Gemeinsinn oder von der reinanschaulichen Erkenntniß enthalten, durch welche die objective Gültigkeit, die klare unumstößliche Gewißheit und die menschliche Allgemeingültigkeit der Erkenntniß der Dinge in der Welt der Bewegungen festgestellt wird, versteht sich auf eine ganz genügende Weise nur für den, der den Unterschied der endlichen und ewigen Wahrheit einsehen lernte. Der Grundfehler der Lehre besteht darin, daß die mathematische Erkenntniß darin gar nicht beachtet ist.

Sextos geht von diesem weiter darauf, wie Agrippa diese Regeln änderte und ihrer nur fünf aufstellte. Diese sind nach einer logischen Disposition geordnet. Man soll nemlich das Urtheil unentschieden lassen

1) wegen des Widerspruchs der Meinungen,

2) wegen der Zurückschiebung des Beweises ins unendliche,

3) wegen der Verhältnißmäßigkeit alles Vorſtellens,

4) weil man von keiner ungegründeten Vorausſetzung ausgehen darf,

5) weil man keinen Cirkel im Beweiſe (τὸν διάλληλον) begehen darf.

Hier enthalten die erſte und dritte Formel die vorigen zehn und machen geltend, daß man keine unmittelbar gewiſſe Behauptung finde. Alſo müßten die Behauptungen bewieſen werden, aber dies führt entweder ins unendliche, womit nichts gewonnen iſt, oder auf erſte unbegründete Vorausſetzungen, die nach der erſten und dritten Regel unzuläſſig ſind, oder auf den gegenſeitigen Beweis des einen durch das andere, womit wieder nichts ausgerichtet iſt.

Endlich bringt Sextos das Ganze nur auf die zwei Formen: eine Behauptung muß entweder um ihrer ſelbſt willen oder durch andere gelten. Haben wir nun keine Behauptungen, die um ihrer ſelbſt willen gelten, ſo können wir auch keine ableiten. Aber die unmittelbare Gültigkeit kann nach dem vorigen nicht zugelaſſen werden.

Nachdem er nun die einzelnen Stichworte τῆς ἐποχῆς genauer erläutert hat, ſucht er im erſten Buche noch zu zeigen, daß weder Herakleitos, noch Demokritos, noch die Kyrenaiker, noch Protagoras, Xenophanes, Platon Skeptiker geweſen ſeien, und führt endlich dies auch gegen alle Akademiker aus. Leichter bei den erſten Allen, von denen er beſtimmte Dogmen nachweiſen kann, weniger ſcharf aber gegen Arkeſilaos und Karneades, denn die ſubjective Wahrſcheinlichkeit dieſer Akademiker iſt der Sache nach von des Sextos Urtheil für das gemeine Leben gemäß dem, wie uns die Dinge erſcheinen, nicht weſentlich verſchieden.

Dies iſt des Sextos ganze eigne ſkeptiſche Lehre. Im zweiten und dritten Buch der Hypotypoſen giebt er dann die Ueberſicht der Polemik gegen die Dogmatiker hinzu nach der in den dogmatiſchen Schulen gewöhnlichen Eintheilung der Philoſophie in Dialektik, Phyſik und Ethik. Das zweite Buch ſpricht gegen die Dialektik, die erſte Hälfte des dritten gegen die Phyſik, die andere gegen die Ethik, ſo daß hier im Abriß geſagt wird, was er in den beſondern Büchern gegen die Logiker, Phyſiker und Ethiker weiter ausführt.

Sein zweites großes Werk πρὸς μαθηματικούς zerfällt nemlich in die zwei Theile gegen die Lehrer der freien Künſte und gegen die Philoſophen. Im erſten Theil ſpricht er gegen die Grammatiker, Redner, Geometer, Arithmetiker, Muſiker und Aſtrologen, im andern gegen die Logiker, Phyſiker und Ethiker. Die erſten Ausführungen gegen die freien Künſte ſind mit ſehr verſchiedenem Glück des Witzes und Scharfſinns entworfen, ſehr deutlich ſpiegelt ſich aber darin der Geiſt ſeiner eigentlich nur gegen alle wiſſenſchaftliche Künſtlichkeit gerichteten, nur für das geſunde Urtheil im gemeinen Leben ſprechenden Ironie. So läßt er den Grammatikern gern hohe Bedeutſamkeit der Künſte des Schreibens und Leſens gelten, und greift nur die gelehrte Auslegung und Kritik an, ſo läßt er die Sternkunde und die Vorherſagung der Witterung aus ihr gelten, und verwirft nur die Deutung der Schickſale im Menſchenleben aus den Sternen. Doch dieſes geht unſre philoſophiſchen Intereſſen weniger an, hingegen das Buch gegen die Geometrie iſt auch philoſophiſch bedeutſam. Wenn gleich mit oberflächlicher Weitſchweifigkeit hat er hier doch richtig ausgeführt, daß die Geometrie von unbegründeten Vorausſetzungen ausgeht und daß unſre Vorſtellungen von Weſen und Wirklichkeit mit der Leerheit und Stetigkeit des

Raumes in Widerſtreit ſtehen. Der Skeptiker weiß nur leider mit der Sache nichts anzufangen, weil ſeine Einwendungen ihn zu keiner Unterſuchung der Gründe der Schwierigkeiten führen. Ueber das hier geſagte können wir uns aber auch nur durch die Kantiſche Lehre von der reinen Anſchauung gründlich verſtändigen, denn hier iſt von Kant zuerſt klar gezeigt, woher die reine Mathematik ihre erſten Vorausſetzungen nimmt und wie dieſe in der menſchlichen Erkenntniß mit der Leerheit und Stetigkeit ihrer Formen nothwendig gelten. Manchen Früheren hätte Sextos hier den Gedanken wecken können.

Doch weit wichtiger ſind ſeine Werke gegen die Philoſophen. Hier hat er erſtens gegen die Logiker im erſten Buche jene für die Geſchichte der Philoſophie ſo wichtige und gelehrte Darſtellung gegeben, in der er erſtens durch den Widerſpruch unter den Meinungen der früheren Denker und dann im allgemeinen nach Lage der Sache ſelbſt zeigt, daß es kein objectives Kriterium der Wahrheit oder Falſchheit geben könne, indem weder die Befähigung des Menſchen dafür (κριτήριον ὑφ' οὗ), noch ein Hülfsmittel, um dazu zu gelangen (κρ. δι' οὗ), weder in den Sinnen noch im Verſtande, noch eine Vorſtellungsart, die ſich dafür eignete (κρ. καθ' ὅ) nachgewieſen werden könne. Die allgemeine Ausführung ſteht hier meiſt den Stoikern entgegen, und die Gründe bleiben zuletzt die der Akademiker. Nachher giebt er aber ſowohl in den Hypotypoſen als im zweiten Buch gegen die Logiker eine eigenthümlichere Polemik gegen die dialektiſchen Hülfsmittel ſelbſt hinzu. Er verwirft den Gebrauch aller dieſer Hülfsmittel der Schlüſſe, Beweiſe, Begriffserklärungen und Eintheilungen, und ſo viel Weitſchweifigkeit und unnöthige Spitzfindigkeit auch mit unterläuft, ſo hat er doch die Leerheit der logiſchen Formen für ſich, ſowohl gegen die Stoiker als

gegen den logiſchen Dogmatismus des Ariſtoteles, ſehr ſiegreich geltend gemacht.

Am weitläuftigſten ſpricht er gegen die hypothetiſche Logik der Stoiker, und dieſe haben ihm freilich das Spiel allzu leicht gemacht durch ihre unbeholfene Theorie des hypotheriſchen Urtheils. Sie machen die Gültigkeit des hypothetiſchen Urtheils von der Wahrheit oder Falſchheit ſeines Nachſatzes abhängig, und ihr ganzer Schluß ſoll doch nur dazu helfen, daß im Vorderſatz ein Bekanntes (πρόδηλον) Zeichen (σημεῖον) eines Unbekannten (ἄδηλον) im Nachſatz werde, welches Unbekannte dadurch erkannt werden ſoll. Dieſe beiden Forderungen aber widerſprechen einander, denn muß ich erſt wiſſen, ob b wahr oder falſch iſt, um zu entſcheiden, ob das hypothetiſche Urtheil, „wenn a iſt, ſo iſt b“, gelte oder nicht, ſo kann ich nicht aus dieſem erſt auf b ſchließen.

In den Hypotypoſen ſpricht er aber auch eben ſo richtig in Beziehung auf Schluß, Beweis und Definition gegen den logiſchen Dogmatismus des Ariſtoteles ab. Er macht nemlich erſtens geltend, daß im Schlußſatz nichts gedacht werde, was nicht in den Prämiſſen ſchon enthalten iſt und eben ſo in der Definition nichts, was nicht im Definirten gedacht wird. Sehen wir alſo mit Ariſtoteles die Grundſätze des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen dritten als die Principien an, aus denen die Wiſſenſchaft entwickelt werden ſoll, ſo kommen wir damit nicht aus der Stelle. Alles beruht vielmehr auf der Frage, woher die Vorausſetzungen ihre Wahrheit erhalten, dies iſt aber bei Ariſtoteles nur auf die Induction, bei den Stoikern auf die φαντασία καταληπτική zurückgewieſen, und dagegen ſteht ganz ſcharf die zweite Einwendung des Sextos. Nemlich ſowohl nach Ariſtoteles als nach den Stoikern gilt eine allgemeine Behauptung nur durch die Wahr-

heit der einzelnen in ihr enthaltenen, weil ſie nur durch Induction oder φαντασία καταληπτική ſoll begründet werden können. Nun hebt der Schlußſatz im kategoriſchen Schluß nur einen beſondern Fall aus der allgemeinen Wahrheit des Oberſatzes heraus und müßte alſo ſchon als wahr anerkannt ſein, um den Oberſatz mit zu begründen.

So ſteht hier die wichtige Lehre von der Leerheit der Denkformen für ſich ſelbſt ſchon ganz entwickelt da, aber ſie bekommt wenig Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie, eben weil ſie nur polemiſch ausgeführt iſt und der philoſophiſche Geiſt der damaligen Zeit ſich lieber unmittelbar gleichſam gewaltſam in den Beſitz der hier ignorirten höheren Wahrheiten der Vernunft ſetzte. Der Skepticismus der Empiriker iſt durch ſeine Tropen gegen den ſinnesanſchaulichen Urſprung ſicherer Erkenntniſſe und durch dieſe dialektiſche Skepſis allen empiriſchen Schulen Peripatetikern, Stoikern, Epikureern überlegen, weil alle dieſe zugeben, daß die gedachte Erkenntniß nur aus der ſinnesanſchaulichen hervorgehe. Nur des Platon Lehre von der höheren göttlichen Wahrheit des nothwendigen und unveränderlichen war dadurch nicht getroffen. So wurde die neue Lehre Neoplatonismus.

Die Bücher gegen die Phyſiker konnten dem Sextos kein ſo allgemeines Reſultat geben. Er behandelt nur die allgemeinſten Lehren. Im erſten Buch ſpricht er gegen die thätigen und leidenden Anfänge (ἀρχαὶ δραστήριοι καὶ ὑλικαί), daher von den Göttern, von Urſach und Wirkung, Theil und Ganzem, dann vom Körper, im andern von den mathematiſchen Grundvorſtellungen, Raum, Veränderung, Zeit, Zahl, Entſtehen und Vergehen. In der Ausführung iſt hier die Zuſammenſtellung widerſtreitender früherer Meinungen das beſte, die eigne Gegenrede hat ermü-

dend immer dieſelbe Form und giebt keine ins Große gehende neue Anſicht.

Das Buch gegen die Ethiker befriedigt am wenigſten und iſt auch mit dem wenigſten Intereſſe bearbeitet. Er hat nemlich für ſeinen Skepticismus keinen praktiſch philoſophiſchen Gedanken, als den, daß die vollſtändige ἐποχὴ dem Menſchen allein ſo viel möglich die Gemüthsruhe ſichere und will nun hier, wie ſonſt, alle ſichere Belehrung zur Erhaltung der Eudaimonia ableugnen, weil es keine urſprüngliche Beſtimmung des Guten und Böſen (kein φύσει ἀγαθὸν und κακὸν) gebe, aber neben dem wäre ihm hier doch für ſein Urtheil des gemeinen Lebens über die Geſetze und Sitten und die Erlernung der Künſte viel zu ſagen geblieben, worauf er ſich nicht einläßt.

Dieſer Skepticismus der Empiriker enthält die letzte Kritik aller Bemühungen der älteren griechiſchen Schulen und ſchließt ſo, wie wenig er gleich von anderen beachtet worden iſt, dieſe ganzen Bemühungen verwerfend ab. Neben den empiriſchen Schulen, deren Selbſtſtändigkeit er vernichtet, ſteht nur die platoniſche Lehre. Aber von der dialektiſchen Seite vertheidigt dieſe bei Platon ſelbſt ihre nothwendige Wahrheit des unwandelbaren doch auch nur durch Berufung auf die eignen Hülfsmittel des denkenden Verſtandes in der Ideenlehre, und ſo wird ſie ebenfalls durch dieſen Skepticismus entwaffnet, indem er die Leerheit der bloßen Denkformen richtig nachweiſt.

Berichtigungen.

S. 106. *) Arist. phys. l. 2. c. 13. lies *) Arist. de Coelo l. 2. c. 13.

S. 143. Z. 3. u. 4. v. o. Hypparchos lies Hipparchos.

Plan der Ausgabe

1. Abteilung
Schriften zur reinen Philosophie
In 8 Bänden

1. Bd. Einleitung zur Gesamtausgabe und zur Abteilung
Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 1 (2. Auflage 1837).

2. Bd. Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes, Band 2 (2. Auflage 1839)
Aufsätze zur psychischen Anthropologie und Vernunftkritik aus den Jahren 1798 bis 1801.

3. Bd. System der Philosophie als evidente Wissenschaft aufgestellt (1804)
Wissen, Glaube und Ahndung (1805)

4. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 1
(2. Auflage 1828)

5. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 2
(2. Auflage 1831)

6. Bd. Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Band 3
(2. Auflage 1831)

7. Bd. Grundriß der Logik (3. Auflage 1837)
System der Logik (3. Auflage 1837)

8. Bd. Grundriß der Metaphysik (1824)
System der Metaphysik (1824)

2. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie I

Philosophische Rechtslehre, Ethik, Politik, Religionslehre, Ästhetik

In 4 Bänden

9. Bd. Einleitung zur Abteilung
Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts (1803)
Die Verfassung und Verwaltung deutscher Staaten nach staatsrechtlichen Ansichten historisch-philosophisch dargestellt und geprüft (1831), mit der Vorrede zur 1. Ausgabe dieser Schrift (= Von Deutschem Bund und Deutscher Staatsverfassung. Allgemeine staatsrechtliche Ansichten [1816])

10. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit, Band 1: Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre (1818)

11. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 1 Band 2: Politik oder philosophische Staatslehre (aus dem Nachlaß hrsg. v. E. F. Apelt) (1848)

12. Bd. Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre. Teil 2: Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre (zugleich: Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik). (1832)
Über den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus (1830)

3. Abteilung

Schriften zur angewandten Philosophie II

Naturphilosophie und Naturwissenschaft

In 5 Bänden

13. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch (1822)

14. Bd. Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung (1842)
Entwurf eines Systems der theoretischen Physik (1813)

15. Bd. Lehrbuch der Naturlehre. 1. (einziger) Teil: Experimentalphysik (1826) Mit 7 Tafeln.

16. Bd. Populäre Vorlesungen über die Sternkunde (2. Aufl. 1833) Mit 2 Karten und 9 Tafeln.

17. Bd. Regulative für die Therapeutik, nach heuristischen Grundsatzen der Naturphilosophie aufgestellt (1803)
Über den optischen Mittelpunkt im menschlichen Auge nebst allgemeinen Bemerkungen über die Theorie des Sehens (1839)
Kleine Abhandlungen zur Naturwissenschaft aus den Jahren 1799-1807.

4. Abteilung

Schriften zur Geschichte der Philosophie

In 3 Bänden

18. Bd. Einleitung zur Abteilung
Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 1 (1837)

19. Bd. Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, Band 2 (1840)

20. Bd. Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie. 3 Abhandlungen (1811)
Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. (einziges) Heft: Ideen zur Geschichte der Ethik überhaupt und insbesondere Vergleichung der aristotelischen Ethik mit der neueren deutschen (1819)
Platons Zahl, de Republica I. 8 p. 546 Steph. Eine Vermutung (1823)
Bemerkungen über des Aristoteles Religionsphilosophie (1828)
Das Lob der wissenschaftlichen Trockenheit. Entwurf eines Vortrages über die Bedeutung der Geschichte der Philosophie (aus dem Nachlaß hrsg. v. L. Nelson). (1929)

5. Abteilung
Popularphilosophische Schriften
In 3 Bänden

21. Bd. Einleitung zur Abteilung
Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 1 (1822. Zugleich 2. Aufl. von: Julius und Evagoras oder: Die neue Republik, 1. Band, 1814)

22. Bd. Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. Band 2 (1822)

23. Bd. Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt. Eine Arabeske (1820)
Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, oder die Hauptsätze der Tugendlehre und Glaubenslehre, für den späteren Unterricht an Jünglinge und Mädchen geordnet (1823)

6. Abteilung

Polemische Schriften, Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe

In 2 Bänden

24. Bd. Einleitung zur Abteilung
Polemische Schriften. 1. (einziger) Band. (1824. Zugleich 2. Aufl von: Reinhold, Fichte und Schelling, 1803), mit 2 Anhangen.
Sonnenklarer Beweis, daß in Professor Schellings Naturphilosophie nur die vom Hofrat und Professor Voigt in Jena schon längst vorgetragenen Grundsätze der Physik wiederholt werden (1803)
Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt (1807)
Von deutscher Philosophie Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling (1812)
Verteidigung meiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen die Angriffe des Herrn Doctor Ernst Reinhold (1819)
Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik (1828)
Über den Unterschied zwischen Anschauung und Denken. Gegen J. F. Herbart (aus dem Nachlaß hrsg. v. Apelt u. a.) (1847)

25. Bd. Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe.

26. Bd. FRIES-LEXIKON mit einer Bibliographie sämtlicher Schriften von und über Fries. Zugleich als Index zur Gesamtausgabe.

Als Ergänzung ist vorgesehen: Noch unveröffentliche, autobiographische Dokumente Fries', sowie voraussichtlich die Fries-Biographie Henkes. Bibliographische Daten und Preis werden später bekannt gegeben.

B
2975
A2
1967
v.4:1

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
305 De Neve Drive - Parking Lot 17 • Box 951388
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90095-1388
Return this material to the library from which it was borrowed.

Series 9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 890 837 8